
Edited with the trial version of
Foxit Advanced PDF Editor
To remove this notice, visit:
www.foxitsoftware.com/shopping

Șerban George Paul Drugaș



Cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu

Studii biblice, patristice și de sinteză

ARGONAUT

Cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu. Studii biblice, patristice și de sinteză
Șerban George Paul Drugaș



ISBN 978-973-109-

Şerban George Paul Drugaş

Cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu

Studii
biblice, patristice şi de sinteză

Şerban George Paul Drugaş

Cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu

STUDII
BIBLICE, PATRISTICE ŞI DE SINTEZĂ

ARGONAUT
Cluj-Napoca

Seria Argonaut:
• Theologia •

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
ISBN: 978-973-109-745-9

© Argonaut & Șerba George Paul Drugaș, 2017

Tehnoredactare: Myrobiblion
Coperta: Myrobiblion

Editura Argonaut
Str. Ciucaş, nr.5/15
Cluj-Napoca
Fax: 0264-425626
0740-139984
e-mail: editura_argonaut@yahoo.com
w.w.w.editura-argonaut.ro
Consilier editorial atestat : Emil POP

Editura ARGONAUT este acreditată CNCSIS / CNCS din anul 2002

PREFAȚĂ

Dl. Șerban George Paul DRUGAȘ este deja cunoscut în lumea cercetării biblice și teologice printr-o suită de lucrări de specialitate care se succed în ritm alert în ultimii ani (a se vedea *Lista lucrărilor publicate* de la sfârșitul cărții).

În volumul de față, Domnia Sa ne oferă o grupare bogată și variată de studii, care dau seamă de preocupările sale extinse și de abilitățile sale ca cercetător în domeniul studiilor biblice. Aceste studii acopăr mai ales două domenii importante ale disciplinelor biblice: hermeneutica și exegeza, cu exemplificări referitoare la texte din ambele Testamente, dar și cu unele exegeze patristice etc. Titlul volumului, *Cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu*, indică el însuși poziția clară a autorului privind caracterul inspirat, divino-uman, al scrierilor biblice, care nu mai apare deloc ca fiind de sine-nțeles pentru exegeții din tabăra criticismului biblic raționalist la modă în cercetarea academică din afara spațiului ortodox.

În prima parte a volumului aflăm câteva interesante studii biblic-exegetice. În primele două dintre ele, largi și bogate, cu titlurile: *Dumnezeu îl călăuzește pe om prin Revelație* și *Metoda exegetică istorico-critică*, autorul abordează în esență tema naturii unice a scrierilor biblice și consecințele pe care caracterul *theanthropic* (divino-uman) al acestora le impun atunci când este vorba de interpretarea lor. Aceste studii nu neagă necesitatea și valoarea metodelor criticii biblice moderne. Sfinții Părinți au folosit ei înșiși o abordare critică, în sensul cel mai bun al termenului. Și autorul poate să arate, în mod argumentat, rolul pozitiv al abordărilor critice și rezultatele uneori notabile ale acestora. Această evaluare echilibrată a criticismului biblic este foarte bine venită în literatura de specialitate ortodoxă.

Dar aflăm în aceste studii și o tot atât de bine venită „critică a criticii", autorul argumentând limitele criticismului raționalist și mai ales faptul că el este tributar ideologiilor iluminist-ateiste, o dependență care dezavuează din start rezultatele acestui criticism. Condiționate de unele presupoziții filosofice și ideologice opuse învățăturilor biblice, deci în contradicție cu concepția împărtășită de autorii umani ai scrierilor biblice și de comunitățile cărora acestea le sunt adresate, interpretările la care ajung criticii neortodocși nu numai că nu au nimic de-a face cu adevărul biblic, dar nici nu pot fi considerate propriu-zis științifice. Metodele științifice sunt creații umane, mai mult sau mai puțin adecvate cercetării, mai mult sau mai puțin perfecționate. Diferitele metode propuse de-a lungul istoriei exegezei biblice pot să aducă, fiecare în parte, un aport pozitiv în ce privește înțelegerea textelor numai dacă ele rămân neutre, adică dacă utilizarea lor nu este subordonată unor preconcepții sau presupoziții filosofice. Ceea ce nu este cazul în foarte multe din exegezele ce ni se oferă în epoca post-iluministă.

Cred că un citat din primul studiu este profund grăitor asupra a ceea ce înseamnă o abordare a Scripturii și a cuvântului ei inspirat din perspectiva credinței creștine: „Cuvintele Domnului din Scriptură sunt încărcate cu puterea harului Sfântului Duh

numai prin credinţă, adică drept urmare a unei raportări corecte a credinciosului faţă de Dumnezeu, iar nu prin sine. Textul biblic nu este magic, nu acţionează mecanic spre beatificare, ci sfinţirea prin har a omului survine ca urmare a metanoiei, a schimbării voluntare în bine a persoanei ce aude sau citeşte mesajul Evangheliei, fără a fi nevoie măcar ca acest mesaj să aibă forma exactă a vreunei variante recepte a Bibliei, dar cu condiţia de a fi în concordanţă cu adevărurile Scripturii ca mesaj. Esenţială este semnalizarea corectă logic a adevărului divin pentru trezirea sau întărirea credinţei cuiva. În Ortodoxie, când vorbim despre Adevăr, vorbim despre o realitate personală care ne priveşte şi cu care ne aflăm în relaţie. Adevărul este Însuşi Dumnezeu şi îl putem experia cel mai profund în Iisus Hristos. De aceea în Ortodoxie nu adevărul este al Bibliei, ci Biblia este a Adevărului, Care o transcende şi pe care Scriptura şi Tradiţia Îl mărturisesc (indică, semnalizează) potrivit cu acţiunile Sale în lume" (p. 21).

Ţin să subliniez aici şi unele contribuţii valoroase în ce priveşte valorificarea sensului literal al Scripturii: „A preţui interpretarea literală a Scripturii ca temei şi pentru celelalte modalităţi ermineutice nu este tot una cu uciderea Duhului dătător de viaţă cu litera textului, întrucât atitudinea din urmă se referă la răstălmăcirea voită a înţelesului, în manieră sectară, aşa cum a procedat şi diavolul, încercând să-L ispitească pe Iisus cu cuvinte din Scriptură (Mt. 4,1 şi urm.). Litera care ucide este manipularea forţată a textului cu scopul ispitirii sau învoirii la păcat. Iar în cazul teologiei, păcatul este erezia. Aşadar, *interpretarea literală nu este eretică în orice condiţii, ci doar în cazul literalismului reducţionist* (ş. a.) ... Interpretarea nu poate fi indiferentă faţă de sensul literal, dar nici nu poate reduce din teologia sa sensurile spirituale şi profetice" (p. 23).

Alte studii de cercetare biblică: *Consideraţii despre potopul biblic* – în care la abordarea textelor vechi – şi noutestamentare se adaugă nu numai o bogăţie de informaţii foarte variate privind referirile la potop în literatura sumero-babiloniană şi la evoluţiile postdiluviale, dar şi, de pildă, cele cu privire la etnicitate (pornindu-se de la unele texte biblice) etc. (autorul se dovedeşte interesat în a afla răspunsuri cât mai clare la întrebări care bântuie mintea şi imaginaţia umană privind originile şi istoria omenirii); *Însemnătatea Decalogului astăzi*; *„Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu" (Deut. 8,3)*; *Literatura sapienţială a Orientului antic şi cărţile didacticio-poetice ale Bibliei*, nu numai că dau seamă de preocupările largi ale autorului în ce priveşte cercetarea biblică, dar ne şi oferă mostre de isagogie şi de exegeză biblică, cu referire la texte atât din Vechiul Testament, cât şi din Noul Testament. Este mereu prezentă preocuparea autorului de a face înţeles textul biblic atât în contextul comunităţii religioase la care se referă şi căreia i se adresează (israelită şi iudaică, apoi creştină), cât şi în contextul mai larg al lumii contemporane acestor texte. Notăm, de pildă, concluzia ultimului dintre studiile menţionate aici: „Urmărind asemănările şi deosebirile discutate mai sus se poate constata că apropierile stilistice dintre scrierile sapienţiale ale Bibliei şi din zonele limitrofe ale poporului Israel sunt foarte mari, fiind vorba de aceeaşi arie culturală; aspectele morale uneori se suprapun cu cele ale Bibliei..." (p. 205).

Un studiu despre *Iisus Hristos în literatura rabinică* (cu identificarea textelor rabinice respective şi cu comentarii solid ancorate în literatura de specialitate) şi un

altul despre *Creaţie şi eshatologie* (cu, printre altele, o încercare a unei liste cuprinzătoare a semnelor eshatologice de care dau seamă scrierile Noului Testament) încheie această largă secţiune, atât de bogată, dar şi de variată, de studii biblic-exegetice.

Pentru cercetarea biblică ortodoxă rămâne exemplară metodologia interpretărilor patristice. Un studiu din acest volum ne oferă un model de interpretare patristică, din care, ţine să arate autorul, nu lipseşte abordarea ştiinţifică, la nivelul cel mai înalt al vremii respective. Este vorba de studiul (în limba engleză) despre interpretarea biblică în *Hexaemeronul* Sfântului Vasile cel Mare, în care se arată cum abordează Biblia marele Părinte capadocian şi cum recurge el, de asemenea, la datele ştiinţei pentru a ne oferi o perspectivă de o valoare unică şi nepieritoare asupra referatului despre crearea lumii din cartea Facerii.

Sub genericul *Patristice* sunt grupate două studii despre unitatea Bisericii (la Sf. Vasile cel Mare şi la Sf. Ciprian al Cartaginei).

Urmează câteva studii grupate sub genericul *Sinteze sistematice şi istorice*. Primul dintre acestea tratează despre creaţie şi despre opoziţia dintre învăţătura Bisericii şi materialism în ce priveşte înţelegerea ei. Urmează cel despre *Cruce şi sfinţenie* (în legătură cu cinstirea Sfinţilor Împăraţi Constantin şi Elena). Remarcabile sunt însă mai ales bogatele studii asupra antropologiei (*Omul în doctrinele eretice*; *Concepţia despre om în marile religii orientale*, I şi II; şi *Omul în viziunea altor religii decât cea creştină şi iudaică*).

La acestea se mai adaugă două studii, unul despre *Problema lui filioque în dialogul ortodoxo-catolic actual* (în limba spaniolă); şi altul intitulat *Propovăduiri apostolice în aria strămoşilor noştri.*

Salutăm cu bucurie apariţia acestui volum bogat şi mult promiţător de alte lucrări valoroase pentru viitor.

Pr. prof. Vasile Mihoc

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Multe dintre articolele din această carte au fost publicate, integral sau parţial (după cum se va vedea din lista lucrărilor publicate, de la finalul cărţii), în reviste de specialitate (îndeosebi „Revista teologică” de la Sibiu sau „Orizonturi teologice” de la Oradea), îndeosebi în perioada de elaborare a tezei de doctorat. La acestea am adăugat studii, eseuri sau comentarii mai noi.

Textul articolelor deja publicate respectă, în general, forma iniţială, aşa cum au fost ele redactate iniţial sau publicate. Au fost realizate anumite intervenţii, vizând o mai bună coerenţă a textului, corectarea unor termeni, introducerea unor noi delimitări în capitole sau elemente de redactare.

CUPRINS

Abrevieri

AB	*Altarul Banatului,* Revista eparhiilor din Mitropolia Banatului, Timişoara, 1944-1947, 1990-prezent.
AA	*Anuarul Academic* al Facultăţii de Teologie „Andrei Şaguna” din Sibiu, Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna”, Ed. Univ. „Lucian Blaga” (după 1991), Tipografia Arhidiecezană, Sibiu.
ATO	*Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă*, Universitatea Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti.
BO	*Biserica Ortodoxă*, Revista Sfintei Episcopii a Alexandriei şi Teleormanului.
BOR	*Biserica Ortodoxă Română*, Buletinul oficial al Patriarhiei Române, Bucureşti, 1882-prezent.
Ed. IBMBOR	Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Patriarhia Română, Bucureşti.
GB	*Glasul Bisericii*, Revista Oficială a Sfintei Mitropolii a Munteniei şi Dobrogei (a Ungrovlahiei, până în 1990), Editura “Cuvântul Vieţii” a Mitropoliei Munteniei şi Dobrogei (Editura Mitropoliei Ungrovlahiei, până în 1990), Bucureşti.
MA	*Mitropolia Ardealului*, Revista Oficială a Mitropoliei Ardealului, Editura Mitropoliei Ardealului, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1956-1990.
MB	*Mitropolia Banatului*, Revista eparhiilor din Mitropolia Banatului, Timişoara, 1947-1990.
MMS	Mitropolia Moldovei şi a Sucevei, Revista Oficială a Arhiepiscopiei Iaşilor, a Episcopiei Romanului şi Huşilor, Iaşi, 1924-1990; după 1990 Mitropolia Moldovei şi Bucovinei. Teologie şi viaţă. Revistă de gândire şi spiritualitate creştină, Ed. Trinitas, Iaşi.
MO	*Mitropolia Olteniei*, Revista Oficială a Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1949-prezent.
NCJ	*Nuevo Comentario Biblico San Jerónimo*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 2005.
OAB	*The Oxford Annotated Bible with Apocrypha*, Revised Standard Version, ed. By Herbert G. May, Bruce M. Metzger, Oxford University Press, New York, 1965.
ORT	*Ortodoxia*, Magazinul Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1949-prezent.
OT	*Orizonturi teologice*, Revista Facultăţii de Teologie Ortodoxă „Episcop Dr. Vasile Coman”, Universitatea din Oradea, ISSN 1582-1757, d. 1991.

PG	J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, Series Graeca, 161 vol., Paris, 1857-1866.
PL	J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, Series Latina, 221 vol., Paris, 1844-1855.
PSB	Colecţia „Părinţi şi scriitori bisericeşti" a Ed. IBMBOR
PTS	Colecţia „Patristische Texte und Studien", Ed. De Gruyter, Berlin, d. 1963.
RT	*Revista teologică*, Revista Oficială a Mitropoliei Ardealului, Editura Mitropoliei Ardealului/ Ed. Andreiană, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1907-1947, 1991-prezent.
SC	Colecţia „Sources Chrétiennes", Les Editions du Cerf, Paris, după 1943.
ST	*Studii teologice*, Revista Facultăţilor de Teologie din Patriarhia Română, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti.

BIBLICE – EXEGETICE

DUMNEZEU ÎL CĂLĂUZEŞTE PE OM PRIN REVELAŢIE

- Acest articol a rezultat în timpul elaborării lucrării de doctorat, iniţial ca parte a acesteia, iar apoi fiind preluate anumite idei şi părţi ale sale în construcţia finală a tezei.

1. Omul călăuzit profetic şi mesianic de către Dumnezeu.

Profeţii sunt acele spirite luminate de har prin care Dumnezeu îi călăuzeşte pe credincioşi. În acest fel ei devin mijlocitori şi vehicule sau vase ale Revelaţiei, deschizând în acelaşi timp lumii o viziune corectă asupra destinului sau eshatologiei persoanei umane în particular, a omenirii şi al creaţiei în general. Iar apogeul instruirii noastre profetice îl datorăm Mântuitorului Iisus Hristos, sursa întregii noastre călăuziri dumnezeieşti.

Profeţii sunt oameni aleşi ai lui Dumnezeu, interpreţii voiei Sale înaintea oamenilor (*ὄργανα θεοῦ*),[1] călăuzitori ai poporului. Rolul profetului ca reprezentant al lui Dumnezeu reiese, spre exemplu, atunci când Dumnezeu îl lasă pe Moise să lucreze cu ajutorul fratelui său, Aaron, astfel încât, dacă Moise este profetul sau reprezentantul lui Dumnezeu, Aaron este profet sau reprezentant pentru Moise (***Ieş***. 4,14-16). Trebuie delimitată de la început misiunea profetică a sfinţilor lui Dumnezeu de ocupaţia vulgară a manţiei sau a ghicirii viitorului, criticată de către Biserică. Profeţii nu „ghicesc" viitorul, ci evenimentele din viitor pe care ei le prevestesc le sunt făcute cunoscute de către Dumnezeu pentru a-i înştiinţa pe credincioşi asupra lor. Ghicitorii ori speculează asupra viitorului, ori folosesc puterea demonică în acest sens, dar ei rămân „ghicitori", întrucât doar Dumnezeu *cunoaşte* desăvârşit viitorul, iar ceea ce ne transmite El prin intermediul profeţilor nu mai este semnalarea unor evenimente „foarte probabile" şi nici a unor evenimente legate de preocupări vulgare, ci repere pe calea mântuirii lumii, dar care se vor întâmpla întocmai în istorie. Funcţia profetului nu se reduce însă la prevestirea unor evenimente viitoare, ci aceasta se înscrie în proiectul mai amplu al lui Dumnezeu de călăuzire sau proniere a credincioşilor. [2]

---

[1] Sf. Teofil al Antiohiei, *Leget pro christ*., II,10, *PG* 6, col. 1064-5, apud Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Biblia în preocupările Sfinţilor Părinţi (Aspecte ale gândirii patristice referitoare le Sfânta Scriptură)*, în *MA*, nr. 6, 1989, [pp. 26-33], p. 30.

[2] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Profeţii şi rolul lor în istoria mântuirii*, în *MA*, an XX III, 1983, nr. 3 - 4, pp. 139-149. Id., *Aspecte ale antropologiei Vechiului Testament*, în *ST*, an. XXX, 1978, nr. 3-4, pp. 264-270.

Fenomenul profetic este o dovadă a aspectului comunitar al mântuirii, deoarece Dumnezeu îi implică pe oamenii săi aleşi pe drepţii sau sfinţii săi în ajutorarea celor aflaţi în urma lor pe calea mântuirii.[3]

Şirul profeţilor este lung, începând cu patriarhii Avraam, Isaac şi Iacov (deşi nu trebuie exceptaţi din această listă unii dintre patriarhii antediluvieni, precum Enoh şi Noe). Moise expune prima profeţie pe care o face Dumnezeu către Adam şi Eva (***Fac.*** 3,15), dar şi alte profeţii mesianice anterioare celor mozaice, redă profeţiile lui Iacov despre fiii săi (***Fac.*** 49), face el însuşi profeţii mesianice (***Deut.*** 18,15,18-19) şi este profetul prin care Dumnezeu dă Legea pe Muntele Sinai (***Ieş.*** 20 sq.).[4] Ilie şi Elisei (3 ***Rg.*** 17-22; 4 ***Rg.*** 1-8) sunt urmaţi de profeţii mari [5] şi mici,[6] cu cărţi proprii în Sfânta Scriptură. Dar profetismul nu se încheie odată cu *Vechiul Testament*. Ştim că Mântuitorul a fost întâmpinat la Templu de dreptul Simeon şi Proorociţa Ana (***Lc.*** 2,25-38), în *Noul Testament* se consemnează adesea profetismul ca un fenomen sporit de revărsarea de har din Biserica primară, dar sfinţii mari ai Bisericii au perpetuat darul profeţiei pe întreg cuprinsul istoriei bisericeşti. Prototipul tuturor profeţilor este Mântuitorul Iisus Hristos, deoarece el nu vorbeşte ca un om, ci în calitate de Dumnezeu-Om, care învaţă «*ca unul care are putere*» (***Mt.*** 7,29).[7]

Dumnezeu a dat Legea cea Veche prin Moise, dar pe tot parcursul Vechiului Testament, profeţii critică, pe de o parte, legalismul cu care înţelegeau contemporanii lor să aplice această lege, iar pe de altă parte anunţă schimbarea legii, respectiv

---

[3] Id., *Mântuirea şi sensul ei comunitar în scrierile profetice ale Vechiului Testament*, în *ST*, nr. 1-2, an XXII, 1975, pp. 35-40.

[4] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, în *Scrieri* I, PSB 17, tad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, 1986, VII:2, *Omilie la Psalmul XXXII*, p. 248: „poruncile cele generale, scrise la cea dintâi dare a legii". Cf. *The Oxford Annotated Bible with Apocrypha*, Revised Standard Version, ed. By Herbert G. May, Bruce M. Metzger, Oxford University Press, New York, 1965 (abreviat de aici înainte *OAB*), pp. 64-65 sq. ***Ieş.*** 19,1-25; 20,1-21; ***Ieş.*** 20,22 - 23,33 [Richard J. Clifford, S.J., *Éxodo*, în *Nuevo Comentario Biblico San Jerónimo*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 2005 (abreviat de aici înainte *NCJ*), pp. 80-82].

[5] *OAB*, p. 823-828. Joseph Jensen, O.S.B., William H. Irwin, C.S.B., *Isaías*, în *NCJ*, pp. 357-358. John J. Collins, *art. cit.*, pp. 458-463. Caroll Stuhlmuller, C.P., *Deutero-Isaías y Trito-Isaías*, în *NCJ*, pp. 505-506. Pr. Dr. Nicolae Neaga, *Septuaginta*, în *MA*, nr. 3-5, 1964, p. 201-202. Guy P. Couturier, C.S.C., *Jeremías*, în *NCJ*, pp. 406-456. Lawrence Boadt, C.S.P., *Ezequiel*, în *NCJ*, pp. 466-473, respectiv comentariu la pp. 473-504. Drd. Eugen Pentiuc, *Actualitatea mesajului profetic veterotestamentar*, în *GB*, nr. 6-8, 1983, p. 383. Louis F. Harmann, C.S.S.R., Alexander A. Di Lella, O.F.M., *Daniel*, în *NCJ*, pp. 628-638 (***Dan.*** 1-6); 638-640 (***Dan.*** 7,1-28). Pr. Ioan Chirilă, *Profeţiile mesianice din cartea profetului Daniel în viziunea patristică*, în *RT*, serie nouă, anul VII (79), nr. 2, apr.-iun., 1997, pp. 119-132.

[6] Dennis J. McCarthy, S.J., Roland E. Murphy, O. Carm., *Oseas*, în *NCJ*, pp. 331-349. Léo Laberge, O.M.I., *Miqueas*, în *NCJ*, pp. 383-391. Thomas P. Nahl, O.S.B., Irene Nowell, O.S.B., Anthonz R. Cerescko, O.S.F.S., *Sofonias, Nahúm y Habacuc*, în *NCJ*, pp. 392-396 [Sofonie]; 396-400 [Naum]; 401-405 [Avacum]. John J. Collins, *art. cit.*, p. 459-462; 621-623. Aelred Cody., *Ageo, Zacarías y Malaquías*, în *NCJ*, pp. 537-555. Elias D. Mallon, *Joel y Abdías*, în *NCJ*, pp. 615-621. Elias D. Mallon, *Joel y Abdías*, în *NCJ*, pp. 615-621.

[7] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Profeţii şi rolul lor în istoria mântuirii*, în *MA*, an XX III, 1983, nr. 3 - 4, pp. 144 sq. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, pp. 214-231.

desăvârşirea Legii celei Noi adusă de Mesia (***Lc.*** 24,44; ***Gal.*** 3,24), iar Iisus Hristos critică şi El constructiv insuficienţele Legii Vechi faţă de cea Nouă.[8]

Desăvârşirea Legii celei Noi este dublă: datorită conţinutului ei, dar şi datorită puterii harului care o însoţeşte. Această putere care însoţeşte Legea cea Nouă nu era înainte, în Legea cea Veche, în sprijinul omului dornic de mântuire. De aceea nici raiul nu a fost deschis pentru drepţii Vechiului Testament, viaţa veşnică însemnând *şeolul* (iadul), ci doar jertfa lui Iisus Hristos pentru noi biruieşte moartea şi iadul, deschizându-l în Sâmbăta Mare pentru drepţii Vechiului Testament. Credinţa în Iisus Hristos îl aduce pe om în situaţia benefică de a dispune de lucrările mântuitoare ale harului prin Sfintele Taine ale Bisericii. În aceste condiţii este de aşteptat ca atât conţinutul teoretic al Noii Revelaţii, prin Iisus Hristos, să fie superior cunoştinţelor veterotestamentare, cât şi cerinţele practice şi explicitarea căilor mântuirii să fie superioare. Din punct de vedere „teoretic” creştinii câştigă în cunoaşterea teologică cel puţin două dogme fundamentale: cea despre sfânta Treime şi cea a celor două naturi în Iisus Hristos. Dar aceste cunoştinţe „teoretice” au ca şi cunoştinţe practice o mai mare apropiere ascetico-mistică de Dumnezeu.[9] Sf. Pavel desfăşoară în epistolele sale o întreagă teologie a Legii celei Noi, a libertăţii harului, în virtutea căreia creştinul nu mai este supus legilor rituale ale Vechiului Testament, punct de vedere confirmat la Sinodul Apostolic (cca. 50 d.Hr.).[10]

Profeţii Vechiului Testament, aparţinând Legii Vechi stau aţintiţi spre Legea Nouă, care va să vină, îl aşteaptă pe Mesia şi revărsarea de har pe care o aduce El în lume, dar în acelaşi timp luptă, de multe ori cu preţul vieţii, împotriva păcatelor şi a inerţiei ritualiste a lui Israel. Ei transmit Noului Testament: monoteismul Dumnezeului Celui Viu, care îi întoarce pe credincioşi pe calea cea bună; mesianismul în care apare clară ideea că Mesia este slujitorul lui Dumnezeu care nu e caracterizat doar de slava dumnezeiască (*kebod Iahve*, ***Ier.*** 51,20; ***Iez.*** 29,19; ***Avac.*** 1,6) ce îl însoţeşte, ci şi de smerenia cu care se jertfeşte pentru mântuirea lumii (cf. ***Is.*** 53).[11]

În *Noul Testament*, harul lui Dumnezeu dăltuieşte Legea în inimile credincioşilor (2 ***Cor.*** 3,3). Reuşita unei astfel de interiorizări fără precedent a valorilor morale se datorează pe de o parte harului revărsat de unirea ipostatică din Persoana lui Iisus Hristos, iar pe de altă parte, strâns legat de aceasta, faptului că Legea însăşi se transfigurează, ea nu mai este un sistem de prescripţii, ci acest sistem este subordonat valorii supreme a iubirii. Calităţile lui Dumnezeu de „sfânt (*qadoş*), milostiv (*racham*), iubitor (*meaheb*)”[12] sunt subliniate în *Noul Testament* (1 ***In.*** 4,8: «Dumnezeu este iubire»[13]), astfel încât omului i se cere să se asemene acestor calităţi ale lui Dumnezeu

---

[8] Cf. Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Biblie, Tradiţie şi Biserică,* loc. cit., [pp. 15-38], pp. 16.

[9] Sf. Simeon Noul Teolog, *Primul discurs teologic*, în id., *Discursuri teologice şi etice,* Scrieri I, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, pp. 84-89.

[10] Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală*, vol. 1, ed. a II-a revăzută şi completată, Ed. IBMBOR, 1975, pp. 60-61.

[11] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *art. cit.*, pp. 144 sq. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, pp. 98-103: Legea – pedagog spre Hristos. Drd. Eugen Pentiuc, *art. cit.*, p. 383-385.

[12] Drd. Eugen Pentiuc, *art. cit.*, pp. 384-385.

[13] *Ibid*., p. 384: reper în Osea, חסד tradus cu "milă", dar i se potriveşte foarte bine "iubire", pentru că "milă" e רחם.

după modelul lui Hristos (cf. ***Mt***. 5,48). Iubirea de Dumnezeu şi de aproapele începe să îşi dezvăluie importanţa în *Vechiul Testament*, deoarece învăţătorul de lege aflat în dialog cu Iisus ştie că în acestea «se cuprind toată Legea şi proorocii» (***Mt.*** 22,40; ***Lev.*** 19,18; ***Deut.*** 6,5; 11,11; 30,6,16,20). Dar Mântuitorul pretinde omului să nu facă rabat de la principiul iubirii în numele niciunei jertfe rituale: «Milă voiesc iar nu jertfă» (***Mt.*** 3,19); «Şi a-L iubi pe El din toată inima, din tot sufletul, din tot cugetul şi din toată puterea şi a iubi pe aproapele tău ca pe tine însuţi este *mai mult decât toate arderile de tot şi decât toate jertfele*» (***Mc.*** 12,33). Astfel, idealul profetic al Vechiului Tesament nu numai că se împlineşte în *Noul Testament*, dar acum Dumnezeu cere depăşirea oricărui egoism, după modelul lui Hristos (cf. ***In***. 13,34), chiar împotriva instinctelor de conservare (***In***. 15,13),[14] dat fiind că situaţia omului nu mai este cea veche, ci nădejdea viitorului său e întărită de Învierea lui Hristos până la învierea de obşte fără de care nici o strădanie din lumea aceasta nu ar avea suficientă valoare.[15] Măsura asemănării cu Hristos şi condiţia mântuirii noastre nu este, deci, împlinirea cu acrivie a unui sistem moral care poate rămâne exterior, ci interiorizarea acestuia până la cea mai profundă dragoste pentru vrăjmaşi, pe temeiul credinţei în Iisus Hristos (cf. 2 ***Cor***. 3,4), care binecuvintează o astfel de viaţă (***Mt***. 5,44-45).[16]

2. Valoarea antropologică a Revelaţiei.

Pentru a putea realiza o cercetare în antropologia teologică este importantă evaluarea căilor posibile de interpretare a surselor Revelaţiei (Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie). De aceea, o minimă prezentare a metodelor istorico-critice şi a raportului lor cu interpretarea teologică tradiţională nu reprezintă o îndepărtare de subiect, ci un punct de pornire al temei pe care îl consider indispensabil. Spaţiul alocat este mic pentru vastitatea acestei problematici, dar consider că este suficient deocamdată (cu dorinţa de a dezvolta tema în alte lucrări de cercetare) pentru a depăşi şi relativismul păgubitor al criticii negative. Modul cum se porneşte a se interpreta Revelaţia, cu mai multă încredere în forţele raţiunii autonome care relativizează totul sau cu mai multă încredere în interpretarea tradiţională, a doua variantă fiind şi cea îmbrăţişată de mine, este esenţial şi nu colateral oricărei construcţii teologice ulterioare, inclusiv de antropologie teologică. De aceea, consider că această discuţie asupra metodelor de început este absolut necesară unei introduceri speciale în domeniul antropologiei teologice, respectiv în lucrarea de faţă, care se doreşte a fi o sinteză organizată care se înscrie în domeniul antropologiei teologice şi în care ne propunem încă din titlu să pornim construcţia antropologică de la sursele Revelaţiei.

---

[14] Sfântul Nicodim Aghioritul, *op. cit*., pp. 2-9.

[15] Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri*, *Partea* I, *Tratat despre întruparea Cuvântului şi despre arătarea Lui nouă în trup*, PSB 15, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, 1987, pp. 123-128. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Darul lui Dumnezeu către noi*, în *MMS*, anul XLVI, 1977, nr. 3-6, [pp. 258-267], p. 266.

[16] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, „Scrieri”, Partea a treia, *PSB* 23, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1994, Omilia XVIII, VI, pp. 240-241.

2.1. Rolul Sfintei Scripturi în teologia ortodoxă.

Sfânta Scriptură reprezintă colecţia cărţilor inspirate de Dumnezeu care descoperă oamenilor calea spre mântuire.[17] Această cale este întemeiată pe Adevăr, deci înlănţuită cu perspectiva corectă asupra lui Dumnezeu şi a lumii. Sfânta Scriptură este o comoară duhovnicească (*θησαυρός*), care revelează izvorul (*πηγή*) nesecat al Revelaţiei dumnezeieşti, Iisus Hristos, şi care îşi oferă multiplele valenţe cognitive celui ce pătrunde în cunoaşterea biblică prin credinţă, cu inima curată.[18]

Există exemple de autori care în urma cercetării ştiinţifice recunosc caracterul unic şi semnificativ pentru omenire al Bibliei, precum şi îndreptăţirea credincioşilor de a susţine inspiraţia ei dumnezeiască.[19]

În calitate de suport al adevărurilor revelate, Sfânta Scriptură are un caracter unitar, aflat în raport de dependenţă faţă de Adevărul central al Revelaţiei, Iisus Hristos, Calea Mântuirii noastre şi izvor al fericitei Vieţi veşnice (***In.*** 14,6).[20] De aceea, bogăţia interpretărilor pe care Sf. Scriptură le suportă reprezintă o varietate în «unitatea Duhului» (***Ef.*** 4,3), o diversitate armonioasă şi aflată în conformitate cu adevărurile pe care Dumnezeu le descoperă despre Sine treptat în Biserică. Bogăţia sensurilor pe care ni le descoperă Sfânta Scriptură este unitară,[21] convergentă spre Taina mântuirii în Iisus Hristos. Astfel, nu este posibilă interpretarea autentică a Sfintei Scripturi în afara acestor adevăruri, centrate în Adevărul-Hristos, deoarece aceasta ar însemna deturnarea sensului Sfintei Scripturi. Sfânta Scriptură este un instrument iconic al cunoaşterii lui Dumnezeu, dăruit de El Bisericii Sale.

Interpretarea ortodoxă a Sfintei Scripturi are importanţă antropologică, deoarece dogmele *creaţiei omului*, a *unirii umanităţii şi dumnezeirii în Iisus Hristos*, respectiv a *destinului eshatologic al omului* rezultat din relaţia pe care el o stabileşte liber cu Dumnezeu îşi găsesc fundamentul cel mai peren în această interpretare. Păstrarea unei astfel de interpretări autentice se realizează prin armonia afirmaţiilor teologice a mărturisitorilor creştini din diversele epoci cu interpretarea teologică a Sfinţilor Părinţi, în spiritul apelului pe care l-a făcut Pr. Gheorghe Florovski la necesitatea menţinerii oricărei exegeze în continuitatea interpretărilor Sfinţilor Părinţi sedimentate în Biserică şi certificate prin hotărârile

---

[17] Cf. Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *Autoritatea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, în *ORT*, anul XXXII, nr. 2, 1980, pp. 221-224; Grigorie Marcu, *Unele precizări cu privire la locul Bibliei în Ortodoxie*, în *MO*, anul XVI, 1962, nr. 10-12, pp. 583-596; Id., *Introducere în Teologia biblică*, în *AA*, XVI, 1939-1944, pp. 36-51.

[18] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, 2003, vol. 1, III, I, p. 22.

[19] Madeleine S. and J. L. Lane Miller, *Encyclopedia of Bible Life*, colab. Boyce M. Bennett, Jr., David. H. Scott, Ed. Adam and Charles Clarck, London, 1979, pp. 22-24.

[20] Pr. Gheorghe Florovski, *Biserica, Scriptura, Tradiţia – Trupul viu al lui Hristos*, trad. Florin Caragiu şi Gabriel Mândrilă, Ed. Platytera, Bucureşti, 2005, pp. 148-151.

[21] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Biblia în preocupările Sfinţilor Părinţi (Aspecte ale gândirii patristice referitoare le Sfânta Scriptură)*, în *MA*, nr. 6, 1989, [pp. 26-33], p. 28. *Ibid.*: Tertulian constată unitatea dintre Vechiul şi Noul Testament, cu toată deosebirea dintre ele.

Sinoadelor Ecumenice.[22] Biserica va trebui şi în viitor să răspundă în acelaşi spirit al credinţei unitare autentice, noilor provocări, întrucât acestea reprezintă escaladarea în spirală deschisă a tuturor consecinţelor diferitelor tipuri de erezii cunoscute în Antichitate şi Evul Mediu. Aceasta este opera distructivă a "neghinei" din ţarină, care va fi separată de grâu doar în ziua Judecăţii finale (***Mt.*** 13,24-30).[23]

Erezia reprezintă o negare a dogmei. Dogma, în latura sa cognitivă, este o explicitare a unui aspect din întregul Revelaţiei manifestate în Adevărul-Hristos, iar în latura sa duhovnicească, este o semnalizare a Căii spre mântuire. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae numeşte dogmele expresii ale iubirii lui Dumnezeu, pentru că scopul lor este soteriologic, mântuirea noastră.[24] De aceea, se poate vorbi de articole de credinţă, dar aceste articole nu reprezintă nimic în afara întregului. Întregul dogmatic nu se epuizează în vreun text, oricât de bine alcătuit şi de fundamental pentru credinţă ar fi el (i.e., Sfânta Scriptură, *Simbolul credinţei*, hotărârile Sinoadelor Ecumenice[25]), dar nici nu se opune informaţiei textelor fundamentale pentru credinţă, ci se armonizează cu ele.

Întregul dogmatic înseamnă integralitatea adevărului exprimabil prin cuvinte despre taina Sfintei Treimi şi despre taina lui Hristos, ca Dumnezeu-Om şi se dezvăluie treptat lumii.[26] Întregul dogmatic se trăieşte în cadrul vieţii ascetic-mistice pe care o experiază orice creştin, culminând cu desăvârşirea comuniunii cu Dumnezeu, când întreaga cunoaştere va proveni din experierea directă a părtăşiei la comuniunea Sfintei Treimi (1 ***Cor.*** 13,9-13).[27]

2.2. Scriptura ca Revelaţie în context istoric.

Nikolai Berdiaev arată că, prin intermediul creştinismului, gândirea evreiască a adus în spaţiul cultural arian conştiinţa sensului metafizic al istoriei.[28] În lumina acestor afirmaţii ale lui Nikolai Berdiaev şi a altor studii ale sale privitoare la sensul istoriei şi la raportul dintre istorie şi veşnicie,[29] observăm că spiritul grec tentează spre extrema unui „angelism", atât din punctul de vedere al modalităţii în care este gândită istoria,

---

[22] *Ibid.*, pp. 145-148, 152-157. Cf. Tertulian, *Despre prescripţia contra ereticilor*, VII, 1-9, în în *Apologeţi de limbă latină*, *PSB* 3, trad. Prof. Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol, Prof. Popescu, Ed. IBMBOR, 1981, pp. 142-143.

[23] Cf. Arhim. Cleopa Ilie, *Despre credinţa ortodoxă*, Ed. IBMBOR, 1985, pp. 26-27, 29-30, 167 sq.

[24] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Dogmele, expresii ale iubirii divine*, în *ORT*, anul XLIII, nr. 4, oct.-dec., 1991, Bucureşti, pp. 3-5. Cf. P.S. Prof. Dr. Irineu Slătineanul, *Sensul apofatic şi raţionalitatea mai presus de raţiune a dogmelor Bisericii Ortodoxe*, în *MO*, anul LVII, nr. 9-12, Ed. Mitropoliei, Craiova, 2005, [pp. 19-29], pp. 23-26.

[25] V. Loichiţa, *Hotărârile şi definiţiile dogmatice de credinţă ale celor şapte sinoade ecumenice*, în *MB*, nr. 1-2, 1959, pp. 25-44.

[26] Mag. Pr. Mihai Georgescu, *Simbolul credinţei şi explicarea lui în opera Sfântului Ciril al Ierusalimului*, *GB*, nr. 3-4, 1959, p. 220.

[27] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ed. cit., pp. 56-57.

[28] Nikolai Berdiaev, *Sensul istoriei*, trad. Radu Păpăruţă, Ed. Polirom Iaşi, 1996, pp. 95-111: „Destinul evreimii". *Ibid.*, pp. 102-103.

[29] *Ibid.*, pp. 25-40: „Despre esenţa "istoricului". Sensul istoriei"; 41-58: „Despre esenţa "istoricului". Metafizic şi istoric".

cât şi în privinţa raportului dintre spirit şi materie în general, în vreme ce iudaismul tentează spre extrema unui „istoricism”. Punctul de echilibru îl constituie creştinismul, prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, întrucât aceasta stabileşte o punte de legătură între veşnicia lui Dumnezeu şi istoria oamenilor.[30] De la Herodot până astăzi, istoria a evoluat, dar sursele ei primare, cum sunt istoricii antici dar şi Scriptura, îşi păstrează deosebita lor valoare şi importanţă.[31]

Critica lui Berdiaev la adresa lui Cohen, care pretindea că religia orientată spre viitor elimină neapărat miturile este foarte justă.[32] Mitul nu se defineşte prin momentul istoric la care se raportează, ci prin felul în care interpretează acel moment istoric, fie el trecut, fie viitor. Iar interpretarea mitologică reprezintă o îndepărtare de Revelaţie, de Sursa adevărului, Hristos. Mituri sunt şi cel al eshatologiei terestre, al progresului şi al ştiinţei idolatrizate.[33] Când iudeii L-au respins pe Hristos au rămas în mitul mesianităţii eshatologice a propriului lor popor. Oricât de sfinţi ar fi membrii unui popor, acesta nu poate realiza deplin comuniunea dintre om şi Dumnezeu aşa cum o realizează „Dumnezeu Care a devenit om pentru ca pe oameni să îi îndumnezeiască”.[34] Iar în afara căii spre îndumnezeire sau unire mistică, prin har, cu Dumnezeu, alternativa este îndepărtarea de El, calea greşită din care izvorăşte tot răul. Raiul nu se poate dobândi cu adevărat în afara comuniunii cu Dumnezeu, ci o iluzie, întrucât Dumnezeu este sursa vieţii şi a fericirii omului. În afara comuniunii cu Această sursă, oamenii continuă să îşi trăiască mai departe stereotipurile limitării proprii, firea lor nu se schimbă şi continuă aceeaşi istorie, care nu reuşeşte să răsplătească cu adevărat strădania spre bine. Respingerea lui Hristos i-a centrat pe evrei asupra unei speranţe mesianic-eshatologice istorice, imanente, politice, dar însăşi istoria vădeşte iluzia acestei speranţe, comunismul rămânând utopic, dar şi autosuficienţa capitalistă, deoarece în afara unei uniri depline şi transcendente, transistorice, marcate de transformarea radicală a omului înviat nu este posibilă fericirea personală sau cea colectivă, deoarece oamenii continuă să se bazeze mai mult pe ei înşişi decât pe Dumnezeu sau pe

---

[30] Cf. *ibid*., pp. 105-106. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, Bucureşti, 2003, Cartea III, cap. XI, p. 113. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat şi înviat ca om, reunificatorul creaţiei în El pentru veci*, în *MO*, XXXIX, nr. 4, iul.-aug., 1987, pp. 7-11. Pr. Prof. Dr. Ioan Gh. Coman, *Elementele de antropologie în opera Sfântului Iustin Martirul şi Filozoful*, în *ORT*, anul XX, nr. 3, 1968, pp. 378-394.

[31] Herodot, *Istorii*, vol. I, trad. Adelina Piatkowski, Ed. Teora, 1999, pp. 76-79.

[32] Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, pp. 179-212.

[33] *Ibid.* Prof. Diac. Emilian Vasilescu, *Ideea de progres în diferite religii*, în *ST*, nr. 1-2, 1949, pp. 14 sq. Cf. Francis Fukuyama, *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, trad. Paco Reina, Ediciones B, Barcelons, 2002, pp. 17, 31 sq., 342-343 sq. – promovează interpretarea materialist-evoluţionistă.

[34] Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola către episcopul Adelfie, împotriva arienilor*, IV, în *Scrieri*, Partea a II-a, *PSB* 16, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, 1988, p. 182. Cf. Sf. Atanasie cel Mare, apud Sf. Grigorie de Nazianz, *La Naşterea Domnului* (*De Nativitate Domini*), III:XIX, în *Opere dogmatice*, trad. Pr. Dr. Gheorghe Tilea, Ed. Herald, 2002, pp. 129-130. Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri*, *Partea* I, *Tratat despre întruparea Cuvântului şi despre arătarea Lui nouă în trup*, *PSB* 15, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, 1987, p. 151. Cf. S. Gregorii Theologi, *De Christi incarnatione*, *Carmina dogmatica*, 11, *PG* 37, col. 471.

conlucrarea cu El, perseverând în păcatul lui Adam care şi-a pus nădejdea mai mult într-un dar lumii considerat în afara Dăruitorului, reprezentat de fructul pomului cunoştinţei binelui şi al răului, decât în darul lui Dumnezeu, izvorul binelui şi al împlinirii existenţiale (***Fac.*** 2,17; 3,1-7).[35]

Nu există credinţă sau religie fără reguli proprii, fără o grilă de interpretare, deci fără o tradiţie proprie.[36] În momentul în care lipsa unei interpretări a datelor primare ale Revelaţiei este imposibilă, este posibilă ferirea de interpretări mitologice, iar distanţarea profeţilor de această direcţie a mitologiei şi a speculaţiilor, ne este un garant foarte important pentru caracterul ştiinţific al Bibliei, nu în sensul că toate detaliile textului Bibliei, aşa cum ni se păstrează el, în variate forme şi limbi, până astăzi, nu pot prezenta dificultăţi de stabilire a intenţiei originare a autorului biblic cu privire la acele informaţii, ci în sensul că aceşti autori nu caută să expună mituri, ci dimpotrivă, dezvoltă o activitate scrupuloasă de eliminare a miturilor din istorie.

Desigur că există o deosebire esenţială între detaliile naraţiunilor biblice şi cadrul lor, astfel încât de foarte multe ori nu este de aşteptat ca arheologia să descopere ceva legat de detalii (persoanele implicate în naraţiune, întâmplările), ci de cadrul acestora.[37] Într-un anumit sens, Biblia îl egalează şi chiar îl depăşeşte pe Herodot ca izvor istoric şi geografic, fără să îşi propună aceasta, atât ca extindere, cât şi ca precizie a celor expuse, fiind şi lucrarea mai multor autori, începând cu Moise şi terminând cu ultimii profeţi, ceea ce o extinde asupra unui mileniu. Din aceste considerente, şi bazându-ne pe faptul că acurateţea Bibliei a fost dovedită adesea de arheologie, voi porni de la Sfânta Scriptură ca de la un document de maximă importanţă şi pentru istorie, ale cărei mărturii ştiinţifice sunt ineludabile astăzi pentru istoria Orientului Apropiat.[38] Josh McDowell, comparând Biblia cu literatura antică ajunge la următoarea concluzie: că Biblia trebuie supusă la aceleaşi teste ca şi orice altă sursă a istoriografiei antice [39] şi că ea rezistă cu succes acestei abordări.[40]

---

[35] Cf. Nikolai Berdiaev, *Împaratia spiritului şi împărăţia cezarului*, Ed. Amacord Timişoara, 1994, pp. 116, 144-145: individualism, colectivism, comunism. Pr. Gheorghe Drăgulin, *Revoluţie şi eshatologie*, în *ST*, anul XI, nr. 1, 1959, pp. 46-56.

[36] Cf. Bruce J. Malina, *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation*, Ed. John Knox Press, Atlanta, 1986, pp. 28 sq. Cf. Pr. Prof. Remus Rus, *Istoria filosofiei islamice*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1994, pp. 49-56, 315-317. Prof. N. Chiţescu, *Sinteză asupra dogmei soteriologice privită interconfesional*, în *ORT*, nr. 2, 1952, [pp. 196-217], pp. 214-217: Sunnah – islam; Cabala – iudaism. Manuel Mazón Cendan, *Enfrentamiento y Actualidad. La Inteligencia en la Filosofia de Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1999, pp. 310-315. Xavier Zubiri, *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 248-268. Id., *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones*, Edición de Antonio González, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993, pp. 90-135.

[37] Cf. Robert Davidson, A.R.C. Leaney, *The Pelican Guide to the Modern Theology*, vol. 3, *Biblical Criticism*, Pelican, London, 1970, pp. 29-30. Această carte expediază în domeniul miturilor ceea ce se consideră că arheologia nu poate confirma (i.e., potopul biblic), recunoscând totuşi mulţimea dovezilor arheologice care confirmă cadrul majorităţii naraţiunilor biblice.

[38] Vladimir Prelipcean, *Adevărul istoric al Sfintei Scripturi în lumina noilor descoperiri arheologice*, în *MO*, anul IX, 1957, nr. 3-4, pp. 242-269. Josh McDowell, *Mărturii care cer un verdict*, Societatea Misionară Română, Wheaton IL, SUA, 1992, pp. 73 sq.

[39] Josh McDowell, *op. cit.*, pp. 82-83.

[40] *Ibid.*, p. IX.

Dacă faptele Sfintei Scripturi ar fi *anistorice*, aceasta ar face din Dumnezeu, Iisus Hristos şi mântuirea noastră *mituri* interpretabile oricum. De aceea Biserica Ortodoxă, prin glasul Sfinţilor Părinţi, nu poate accepta înlăturarea sensului literal din interpretarea Bibliei, ci doar pornind de la acesta se pot găsi înţelesuri foarte înalte, care ţin de data aceasta doar de domeniul teologiei, nu şi al ştiinţei, pentru că aparţin unei interpretări alegorice, tipice, anagogice sau mistice.[41] Modelul acesta este dat de Însuşi Mântuitorul nostru Iisus Hristos,[42] urmat de Sfântul Apostol Pavel şi de Sfinţii Părinţi: totdeauna se pleacă de la faptul concret scripturistic, care nu este pus la îndoială şi se caută în acel fapt o călăuzire duhovnicească în conformitate cu adevărul revelat.

Lucrarea lui Dumnezeu nu a încetat vreodată să fie prezentă în lume (***In.*** 5,17), iar Sfânta Scriptură este solid ancorată în realitatea istorică a lumii create de Dumnezeu: „De la Facere până la Apocalipsă se petrece o poveste complexă şi totuşi unică. Iar această poveste este istorie. Între aceste două puncte terminale se desfăşoară un proces. Iar acest proces are o direcţie precisă. Există un scop ultim, este aşteptată o desăvârşire finală. Fiecare moment particular este corelat cu ambele limite şi are în consecinţă un loc unic în cadrul întregului. Niciun moment nu poate fi, astfel, înţeles, decât în context şi în perspectiva deplină”.[43] Nu Dumnezeu a absentat din lume, ci credinţa oamenilor sau a comunităţilor a slăbit mai mult sau mai puţin, în diferite locuri geografice şi momente istorice.

Pr. Florovski realizează, la un moment dat, o analiză a importanţei întrepătrunderii veşniciei cu istoria, în interpretarea Sfintei Scripturi.[44] Ceea ce este provocator în mesajul revelat, este caracterul său în acelaşi timp istoric şi tainic. Dumnezeu nu procedează ca şi oamenii atunci când vor să fie convingători: faptele Sale sunt constatabile empiric, dar nu Îi pot fi atribuite după aceleaşi raţionamente empirice, constrângătoare, tocmai pentru că în lumea căzută, El nu se descoperă în deplinătatea slavei Sale, nici chiar atunci când se întrupează. Dumnezeu nu doreşte ca evenimentele mântuitoare să poată fi relaţionate empiric cu lucrările Sale, tocmai pentru a oferi câmp de desfăşurare întoarcerii libere a omului la El: nu pentru că este constrâns, ci pentru că reuşeşte să desluşească prin credinţă lucrarea lui Dumnezeu în lume şi chemarea pe care El i-o adresează. Cu toate acestea, Dumnezeu nu lasă omul fără călăuzire, ci provoacă lumea, cu Revelaţia Sa.

Înaintea lui Dumnezeu timpul are un sens şi nu mai poate fi conceput ca închis în ciclurile mitice, ci începe de la Alfa pentru a ajunge la Omega (***Apoc.*** 1,8), de la

---

[41] Petre Ţuţea, *Omul. Tratat de antropologie creştină*, Ultima parte, *Dogmele sau primirea certitudinii*, Ed. Timpul, Iaşi, 2000, p. 53: „Deoarece creatorul Sfintei Scripturi este Dumnezeu, cel care le cuprinde pe toate dintr-odată, la fel şi învăţătura sa cuprinde într-un singur text mai multe semnificaţii. Sensul literar este polisemic, cel sacerdotal întreit, şi anume: figurativ (alegoric), moral şi orientat spre cele cereşti (anagogic)”. Diac. Drd. Mihai Han, *Atitudinea faţă de erezii a Sf. Irineu de Lugdunum*, în *ORT*, nr. 1, 1989, [pp. 63-71], p. 71.

[42] Cf. Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *Domnul nostru Iisus Hristos ca interpret al Sf. Scripturi*, în *MA*, anul XXVII, 1983, nr. 5 -6, pp. 280-296.

[43] Pr. Gheorghe Florovski, *op. cit.*, p. 19.

[44] *Ibid.*, pp. 24-26.

creaţie la eshatonul comuniunii cu Dumnezeu.[45] Iisus Hristos este *telosul* omului prevăzut de Dumnezeu încă de dinainte de crearea lui (Sf. Irineu), concepţie care eliberează de rău şi de păcat, întrucât relativizează răul, „Obârşia sa deiformă şi ţelul teocentric îl fac mai mare decât răul şi păcatul, mai tare decât diavolul", oferind şi o „Eliberare apoi, de concepţia *ciclică* şi în ultimă analiză statică a istoriei, dar şi de cealaltă concepţie, care consideră istoria ca pe o *evoluţie* biologică sau dialectică".[46]

Timpul pe care îl percepem în viaţa pământeană este limitat, dar Dumnezeu ni-l pune la dispoziţie, din marea Sa milostivire faţă de oameni pentru a ne lucra mântuirea în vederea veşniciei.[47] Venirea lui Dumnezeu în lume prin întruparea Fiului realizată în Persoana lui Iisus Hristos marchează şi dinamizează curgerea creaţiei spre Creator numită timp, iar a doua Sa venire va marca sfârşitul timpului, cel puţin în forma sa actuală, căci atunci cei imperfecţi prin sine se vor împărtăşi de plenitudinea revărsată în creaturi a perfecţiunii Sfintei Treimi.[48]

Un raţionament omenesc incomplet dar frecvent pune în discuţie de ce Dumnezeu nu intră în legătură directă cu noi, ci alege căile ocolite ale Revelaţiei Sfintei Scripturi şi a Tradiţiei Bisericii. Sf. Ioan Gură de Aur ne spune că, la început, omul vorbea în rai direct cu Dumnezeu, dar după ce s-a îndepărtat de El, Dumnezeu i-a scris „ca unuia aflat departe".[49] Dumnezeu procedează astfel pentru că, în calitate de Păstor Bun, îşi respectă turma ca pe una alcătuită din fiinţe raţionale, apelând la raţiunea noastră, capabilă nu numai să realizeze operaţii logice, ci şi să răspundă prin credinţă chemării Sale. De aceea Păstorul cel Bun, Iisus Hristos, nu a venit ca să ne forţeze pe calea mântuirii, ca pe o turmă iraţională, ci să ne propună mântuirea, ca unor persoane cu care intră în dialog.

Niciunde altundeva decât în *Noul Testament* nu transpare cu mai mare claritate preţuirea, cinstirea şi dragostea cu care vine Dumnezeu la noi pentru a ne mântui, dorindu-ne acest bine atât de mult, încât Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, suferă cu firea omenească pe care Şi-a asumat-o din aceeaşi dragoste, patimile şi moartea pe cruce, pentru a pune început înnoirii firii noastre şi învierii noastre cu Învierea sa. Aceasta este marea provocare a lui Dumnezeu: El nu se lasă negat în istorie, apărându-Şi adevărurile revelate în Sfânta Scriptură şi în Sfânta Tradiţie a Bisericii prin oamenii care în fiecare veac parcurg calea chemării Sale, devenindu-i sfinţi şi martori. Iar aceşti martori sunt o piatră de poticnire pentru lumea apostaziată, pentru că ei continuă să dovedească adevărul că faptele Revelaţiei sunt pline de consistenţă şi adevăr, întrucât

---

45 Cătălin Zamfir, *Filosofia istoriei*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, pp. 235-240.

46 Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, pp. 82-83. Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre suflet şi înviere*, în Scrieri II, PSB 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, 1998, p. 388. Cf. Asist. Dr. Alexandru Mihăilă, *Sabatul. Spre o teologie a timpului sacru*, în *ST*, seria a III-a, anul al II-lea, nr. 2, aprilie-iunie, Bucureşti, 2006, [pp. 78-99], p. 78.

47 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime şi creaţia lumii din nimic în timp*, în *MO*, anul XXXVIII, nr. 2, mart.-apr., 1987, [pp. 41-69], p. 64.

48 Cf. şi Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *Liturgica generală*, Ed. IBMBOR, 1993, p. 121.

49 Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, vol. 1, Omilia II, II, p. 15. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat şi înviat ca om, reunificatorul creaţiei în El pentru veci*, în *MO*, XXXIX, nr. 4, iul.-aug., 1987, pp. 7-23.

sensul lor se întrupează în sfinţi, care sunt o mărturie vie, care străbate istoria, a deşertăciunii istoriei lipsite de pătrunderea lucrării tainice a lui Dumnezeu pe care o luminează doar Revelaţia Sa şi nu speculaţiile de pe marginea ei.

2.3. Importanţa antropologică a caracterului relativ al criticii biblice.

Acest subcapitol are o importanţă aparent indirectă faţă de tema centrală a tezei, dar a fost menţinut deoarece consider că astăzi nu se mai poate face referire la rolul Revelaţiei în cunoaşterea antropologică fără a se face cunoscută şi opinia autorului referitor la critica biblică, deoarece această metodă hermeneutică a schimbat mult în abordarea modernă a importantei surse a Revelaţiei care este Sfânta Scriptură. Nu putem cunoaşte ceea ce ne spune Revelaţia despre om dacă nu înţelegem ceea ce ne transmite Scriptura în acest sens. Iar pentru a înţelege conţinutul mesajului scripturistic este important cum îl interpretăm. De aceea, indirect, este important cum se plasează un anumit autor faţă de metoda istorico-critică, iar într-o anumită măsură aceasta reprezintă chiar o cheie a înţelegerii perspectivei sale pe mai departe a conţinutului pe care ni-l comunică Sfânta Scriptură despre om.

Atunci când ne referim la un text al Scripturii, avem de a face cu o operă a lui Dumnezeu lucrată prin intermediul unor oameni aleşi ai Săi, iar nu *numai* cu un progres cultural care să implice anumite concluzii teologice reflectate în Scriptură. Progresul cultural este incontestabil, dar el *nu este cauza* inspiraţiei Bibliei, *ci doar un instrument* pentru o Revelaţie şi ea venind progresiv în întâmpinarea omului şi a societăţii. Cu alte cuvinte inspiraţia Bibliei nu îşi află cauzele în fenomenele şi progresele sociale, cum ar dori sociologii sau antropologii materialişti, ci inspiraţia Bibliei este inspiraţie întrucât este cu adevărat divină, adică Dumnezeu *însuşi* se foloseşte de mijloacele unei anumite societăţi şi colaborează cu oamenii săi avansaţi duhovniceşte pentru a se revela.

Metoda istorico-critică doreşte să distingă sursele multiple ale cărţilor biblice, atribuite în mod tradiţional unei personalităţi profetice. Dacă s-ar elimina spiritul deist care domină de multe ori utilizarea acestei metode în favoarea încrederii în lucrarea revelatoare a lui Dumnezeu, întreaga perspectivă s-ar schimba şi s-ar putea constata că descoperirea de „surse" fragmentare ale Bibliei, îndeosebi pentru Pentateuh, Isaia sau alte locuri din *Vechiul Testament* nu au relevanţa antitradiţională scontată. Faptul că întemeietorii criticismului biblic, dintre care cel mai însemnat este J. Wellhausen (1844-1914), au propus „surse" pentru Pentateuh mult tardive perioadei exodului,[50] a dus pe nedrept la deprecierea valorii sursei sau „surselor" mozaice.[51] În plus, „sursele"

[50] Sunt presupuse sec. VI î.Hr. pentru *Facerea* şi *Ieşirea*, acelaşi secol sau cu ceva înainte pentru *Levitic* şi *Numerii*, iar pentru *Deuteronom* se presupune că ar fi fost redactat nu înainte de anul 560 î.Hr. – Richard J. Clifford, S.J., şi Roland E. Murphy, O. Carm., *Génesis*, în *NCJ*, p. 10; Richard J. Clifford, S.J., *Éxodo*, în *NCJ*, p. 68; Roland J. Faley, T.O.R., *Levitico*, în *NCJ*, pp. 95-96; Conrad. E. L'Heureux, *Numeros*, în *NCJ*, pp. 124-125; Joseph Blenckins, *Deuteronomio*, în *NCJ*, p. 145. J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel* [I ed. 1787 / 1882], Scholars Press, Atlanta, 1994, pp. i-xvi.

[51] Cf. Roland E. Murphy, O. Carm., *Introducción al Pentateuco*, în *NCJ*, p. 4. *Ibid.*, pp. 3-4: „Divizarea tradiţională a Bibliei ebraice în Lege, Profeţi şi Scrieri… indică faptul că *Facerea* - *Deuteronomul* se

tardive sau extra-mozaice pot fi interpretate fără îndepărtarea de conceptul cât se poate de tradiţional al originii mozaice a Pentateuhului.

În Evul Mediu, învăţatul evreu Abraham Ibn Ezra (n. 1089, sec. XII d.Hr.) afirma: „anumite pasaje din Pentateuh trebuie să fie post-mozaice, iar afirmaţia din ***Deut***. xxxi 9 nu poate fi construită în manieră tradiţională".[52] Baruch Spinosa (1632-1677) făcea diferenţă între două nivele de abordare a Scripturii din partea criticismului: criticism "mai înalt" (analiză internă – opus criticismului "mai jos") – în loc să fie opera lui Moise în întregime, Pentateuhul a fost de fapt produsul a mai mulţi scriitori".[53] Cel mai repede apare o linie clară de demarcaţie între *Deuteronom* (D) şi celelalte patru cărţi ale Pentateuhului, care sunt numite Tetrateuh.[54] În 1753 medicul francez Jean Astruc, prin studii asupra *Cărţii Facerii*, a observat că Dumnezeu este numit diferit în anumite părţi ale Tetrateuhului (Pentateuhului), şi anume Yahweh (Jehovah în germană) în unele texte, respectiv Elohim în alte texte, „termenul ebraic generic pentru "fiinţă divină", deci *Facerea* a fost făcută din surse originare independente".[55]

Folosirea acestor denumiri se realizează în mod sistematic în anumite contexte stilistice care le însoţesc în general regulat. Wellhausen propune trei surse în cadrul Tetrateuhului: sursa Preoţească (Priestley, **P**),[56] respectiv documentul Yahwist (**J**) şi Elohist (**E**).[57] Prima parte care a fost scoasă de criticismul biblic de sub autoritatea lui Moise a fost *Deuteronomul*. Acesta şi conţine în finalul său istorisirea morţii lui Moise (cap. 34), care, evident, nu putea fi autorul acestei părţi – dar şi altfel, se observă importante diferenţe de stil şi vocabular între Deuteronom şi restul Pentateuhului. Urme ale acestui stil redacţional au fost ulterior descoperite şi în alte părţi ale Vechiului Testament, ceea ce a dus la denumirea redactorului (sau redactorilor) cu acest stil Deuteronomist (**D**), iar apoi, al doilea Deuteronomist (**D II**). Se presupune că primele unsprezece capitole ale Facerii ar fi documentul cel mai timpuriu, iar criticii s-au întrebat dacă substratul cel mai profund al acestei părţi ar putea proveni din preistorie, iar materialul acestor capitole ar fi rezultatul unor tradiţii narative care provin de la patriarhi. S-au purtat discuţii intense asupra originii cap. 14, care conţine elemente ce caracterizează atât stilul redacţional **J** şi **E** cât şi **P**.[58] Există anumite criterii prin care se stabileşte originea unui anumit text al Pentateuhului, iar un punct de plecare este denumirea dată lui Dumnezeu. Utilizarea lui Elohim (אֱלֹהִים) şi absenţa lui Yahweh semnalează că textul aparţine documentului

---

concepeau ca o unitate"; criticii moderni au propus noţiunea de Tetrateuh (M. Noth, fără *Deuteronom*), respectiv Hexateuh (Gerhard von Rad, cu *Iosua Navi*).

52 R. H. Feiffer, *Introduction to the Old Testament*, 1941, p.43, apud E.A. Speiser, *Genesis – introduction, translation, and notes*, Doubleday & Company, Inc., vol.1, Garden City, NewYork, 1964, p. xx.

53 E.A. Speiser, *op. cit.*, p. xx.

54 *Ibid*.

55 *Ibid*., p. xxii.

56 *Ibid*., pp. xx-xxi.

57 *Ibid*., p. xxi. Henri Joseph Crélier, *op. cit.*, pp. III-VII.

58 E.A. Speiser, *op. cit.*, p. xxi. Cf. Rev. Samuel Rolls Driver, *Deuteronomy*, în Rev. Samuel Rolls Driver, DD, Rev. Alfred Plummer, MA, DD, Rev. Charles Augustus Briggs, DD (eds), *The International Critical Commentary* (*ICC*), Edinburgh, 3rd edition, 1951, pp. xxii-xxiii.

Elohist (**E**) sau Preoţesc (**P**), în vreme ce prezenţa lui Yahweh (**יהוה**) semnalează documentul Yahwist (**J**).[59]

Se observă tendinţa atracţiei între diferite cuvinte sau expresii, care apar mai frecvent în contextul sistemului lexical preferat, de unde rezultă mai multe stiluri de utilizare a vocabularului. Există mai multe arii lexicale care pot semnala mai uşor apartenenţa unui text la un stil redacţional sau altul.[60] Pentateuhul oferă spre analiză mai multe stiluri redacţionale, care se succed, se intercalează, iar uneori se suprapun. *Dar* faptul că există mai mulţi *redactori* care au contribuit la editarea finală a variantei pe care o cunoaştem, aceasta nu înseamnă că *autorul* Pentateuhului nu ar fi Moise. Excluderea lui Moise din discuţia asupra originii Pentateuhului este injustă din mai multe motive. Moise este figura cea mai importantă din toată istoria Vechiului Testament şi pentru evrei rămâne personalitatea cea mai însemnată. Iar motivele acestei importanţe a lui Moise sunt legate îndeosebi de eliberarea evreilor din Egipt sub conducerea lui, precum şi de instituirea în acelaşi moment a lui Israel ca popor aparte, cu legi sociale şi cultice proprii, care îl diferenţiau faţă de neamurile din jur. Din acest motiv chiar numele cultului pe care îl oficiază evreii se numeşte „mozaic".[61] În preocuparea lor de a găsi „surse" ale Pentateuhului şi de a le localiza cronologic şi cultural stilul şi vocabularul, criticii Bibliei au trecut într-un con de umbră legătura evidentă între Moise şi Pentateuh, legătură care se constată încă din alcătuirea celor cinci cărţi biblice, alcătuire care gravitează în jurul figurii lui Moise. Mărturiile pentru originea mozaică a Pentateuhului din Iosua [62] şi din întreg *Vechiul Testament* [63] sunt semnificative. Acestora li se adaugă, în *Noul Testament* numeroase mărturii ale originii mozaice a Pentateuhului, unele provenite din cuvintele înseşi ale

---

[59] E.A. Speiser, *op. cit.*, p. xxxiii.

[60] John Skinner, DD, HON. MA (CANTAB), *op. cit.*, p. 140 sqq.; E.A. Speiser, *op. cit.*, pp. xxiv-xxv, xxxiii. Richard J. Clifford, S.J., *Éxodo*, în *NCJ*, pp. 80-81 sqq. *OAB*, *passim*. *Introducción al Pentateuco*, în *NCJ*, *passim*. Cf. Yosef Bengio, *These are the begettings of Yitzak son of Avraham; Avraham begot Yitzak*, în http://www.netivot-shalom.org.il/parashaeng/toldot5761.php.]. Pe lângă documentele-surse concepute la început de criticismul biblic, au apărut multe altele. Un izvor special se atribuie fragmentului Ieşirea 19,3b-8. Sursa "Law of Holiness" (Legea Sfinţeniei), H, este evidenţiată în *Lev*. 17-26 şi probabil în *Lev*. 11,2-23; *Num*.15,37-41; 33,52 sq.,55 sq. – Richard J. Clifford, S.J., op. cit., pp. 80-81.

[61] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, Diac. Prof. Dr. Emilian Corniţescu, *Arheologie biblică*, Ed. IBMBOR, 1994, pp. 194-202. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Religia evreilor: iudaismul*, în *MA*, anul XXXI, nr. 5, 1986, pp. 11-28.

[62] Critica biblică contestă apartenenţa iniţială a ***Iosua*** 8,30-31 la acest loc pentru a evita discuţia despre rolul lui Moise în redactarea Legii Vechi, i.e., a Pentateuhului [*OAB*, p. 273]. Dar relatarea unei cuceriri poate fi oricând întreruptă de un alt eveniment pe care îl consemnează autorul. (Cf. ***Ieş.*** 17,8-16).

[63] ***Jud.*** 3,4; 3 ***Rg.*** 2,3; 3 ***Rg.*** 8,9,54-56 (Cf. 2 ***Cron.*** 5,1-14 – acelaşi eveniment la 4 ***Rg.*** 8,9 ≡ 2 ***Cron.*** 5,10. 4 ***Rg.*** 14,5-6 (cf. ***Deut.*** 24,16; 2 ***Cron.*** 25,4, regele Amasia). 4 ***Rg.*** 18,6-7,11-12; 21,8-9 (2 ***Cron.*** 33,7-9). 4 ***Rg.*** 22,8; 23,25 [Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, IX, IV, ed. cit., p. 115]. 1 ***Cron.*** 22,7; 22,13; 2 ***Cron.*** 8,12; 23,18; 24,6-7,9; 30,15-16. 2 ***Cron.*** 35,6,20 (Iosia). ***Ezd.*** 3,2; 6,18; 7,6. ***Neem.*** 1,7-9; 8,1-3; 8,14; 10,29; 13,1-3. ***Dan.*** 9,11 (problema ***Lev.*** 26 ≡ ***Deut.*** 28; în rugăciunea lui Daniel). ***Mal.*** 3,22 (Domnul Savaot grăieşte prin profet despre Legea *lui Moise*). Henri Joseph Crélier, *op. cit.*, pp. VII-XVII.

Domnului Iisus Hristos,[64] a Cărui învăţătură este dumnezeiască (Cf. ***Mt.*** 7,29; ***Lc.*** 2,42-52).[65]

Criticismul extrem (von Rad şi Noth)[66] a ajuns la presupunerea că Moise nu ar avea legătură cu Legământul de la Sinai sau chiar să pună la îndoială figura istorică a lui Moise, dar acestuia i se opun argumentele lui John Bright şi I. Engnell,[67] ultimul fiind adeptul capacităţii tradiţiei orale israelite de a conserva mesajul biblic.[68] De asemenea, Sfinţii Părinţi vorbesc de faptul că Sfântul Duh l-a inspirat pe Moise să scrie *Pentateuhul*. Sfinţii Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare sau Maxim Mărturisitorul afirmă aceasta în repetate rânduri.[69]

Utilizatorii criticismului biblic sunt de cele mai multe ori creştini sau evrei, aflaţi însă adeseori în opoziţie cu interpretarea patristică a Bibliei în general şi a *Facerii* în special, datorită reducţiilor pe care se văd nevoiţi să le aplice în virtutea metodei deja ideologizate pe care o folosesc. Din aceste motive vom întâlni adesea afirmaţii care minimalizează importanţa caracterului istoric al Scripturii în operele care abordează criticist Biblia, ca de exemplu: „Nici nu va suferi religia de pe urma concluziei că această carte (*Facerea*, n.n.) conţine legende (Sagen): naraţiunea poetică este de fapt mult mai bine adaptată pentru a alcătui un vehicul de idei, inclusiv idei religioase, decât proza".[70]

Dar interpretarea tradiţională creştină dar şi iudaică observă valoarea inspiraţiei şi de aceea nu poate fi de acord cu teoria lui Filon – că Biblia propovăduieşte aceleaşi idei ca şi filosofia – sau cu metoda reducţionistă a lui Spinoza.[71] La fel de reducţionist procedează Skinner, care încearcă să demonstreze „Caracterul legendar al tradiţiilor Genezei".[72] Skinner notează, spre exemplu, disputa dintre alţi doi savanţi: König, care compară capacitatea de memorizare dovedită de naratorii antichităţii timpurii (*Rig-Veda*, *Hamâsele* arabe, poemele homerice) cu naraţiunea biblică, în

---

[64] ***Mt.*** 8,2-4; 19,7-8; 22,24. ***Mc.*** 12,19; 12,25. ***Lc.*** 20,37-38. ***Mc.*** 7,10. ***Lc.*** 2,22; 16,29-31; 24,27; 24,44. ***In.*** 1,17,45; 5,46; 7,19; 7,23; 8,5-9; 9,28-31. ***Fapte*** 3,22-23 (cf. ***Deut.*** 18,15,18-19). ***Fapte*** 6,14; 7,22,37-38; 13,38-39; 15,1,5,19-21 (cap. 15: Sinodul Apostolic din Ierusalim); 26,22-23; 28,23; ***Ro.*** 9,15; 10,5,19 etc.

[65] Henri Joseph Crélier, *op. cit.*; pp. XVII-XXI: dovezi extrinseci în general; pp. XXI sq.: apărarea autenticităţii şi mozaicităţii Pentateuhului.

[66] Cf. Gerhard von Rad, *The problem of the Hexateuch and other essays*, 2nd ed., SCM, London, 1984. Id., *La Genèse*, trad. Etienne de Peyer, Éditions Labor et Fides, Genève (Suisse), 25 oct. 1968. Martin Noth, *The Deuteronomistic History*, 1943. Id., *A History of Pentateuchal Traditions*,1948, English translation 1972..

[67] Robert Davidson, A.R.C. Leaney, *op.cit.*, pp. 81-82.

[68] *Ibid*., 82-83.

[69] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, vol. 1, ed. cit., II:II, II:III, III:I, III:II, pp. 15, 17, 23, 25 ş.a.; Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, în *op. cit.* , 1986, I:VII, VI:I, pp. 78, 130 ş.a. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7 g, p. 88. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron* , *PG* 29, col. 209-212 (cf. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I:I, p. 71).

[70] Gunkel, *Schriften des AT in Auswahl übersetzt*, p. 17, apud John Skinner, DD, HON. MA (CANTAB), *op. cit.*, Introducere, p. vi.

[71] Abraham Joshua Heschel, *Dumnezeu în căutarea omului. O filozofie a iudaismului*, trad. Ştefan Ireş, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2001, pp. 52-53.

[72] John Skinner, DD, HON. MA (CANTAB), *op. cit.*, Introducere, pp. vi-viii.

vreme ce Gunkel este de părere că Biblia nu are parte de naratori care să fi păstrat relatarea evenimentelor ei la acelaşi nivel de acurateţe şi cu aceeaşi experienţă. Skinner adoptă părerea lui Gunkel,[73] deşi argumentele lui König îşi păstrează oricând valoarea. Într-o altă latură a intersectării dintre lucrarea tainică a lui Dumnezeu şi istorie, caracterul profetic al Revelaţiei, respectiv al Bibliei implică, în sens ortodox – spre deosebire de o anumită tendinţă protestantă aparte –, „faptul că Revelaţia e un şir de daruri acordate celor ce cred, încă în viaţa aceasta, nu numai un şir de făgăduinţe".[74]

Din punct de vedere antropologic, această observaţie are importanţă deoarece îl plasează pe credincios în acelaşi timp în istoria cercetabilă, într-o anumită măsură, empiric, şi în contact spiritual cu Dumnezeu, părtăşia la harul divin, care dăruieşte viaţă şi inspiră. Niciuna dintre aceste coordonate nu poate lipsi din viaţa credinciosului. El nu trăieşte în mituri anistorice, dar nici într-o sferă reducţionistă, izolată de finalităţile divine la care este chemat şi ale căror roade se fac simţite din viaţa aceasta. Uneori critica greşeşte prin exces de încredere în propria-i metodă.[75]

Biserica Ortodoxă continuă să susţină originea mozaică a Pentateuhului: nu este vorba de o împotrivire la evidenţa stilurilor redacţionale diferite sau a prezenţei adaosurilor (cum ar fi sfârşitul *Deuteronomului* – cf. cap. 34, *Moartea lui Moise* [76]), ci de a susţine că observarea acestora poate coexista cu convingerea asupra rolului central al lui Moise în calitate de autor al Pentateuhului. Editarea presupune o adaptare, care poate fi mai neînsemnată sau mai amplă, în funcţie de necesitate. În antichitate nu exista ideea de aparat critic al editării ca în perioada modernă – aparatul critic ne-ar fi permis să vedem fără dubii intervenţiile redacţionale.

Critica biblică desfiinţează de multe ori caracterul *real* şi *profetic* al Bibliei,[77] reducând cât mai mult din această informaţie la un caracter legendar. Dar Biblia se distinge de alte opere prin inspiraţia ei dumnezeiască şi de aceea nu este greu de acceptat că, pe lângă scrupulozitatea păstrătorilor ei evrei (iar apoi şi creştini) faţă de textul sfânt, nemaiîntâlnită la alt popor, la perpetuarea mesajului salvator al Bibliei contribuie şi purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan scrie în acest sens despre problema referatului biblic al creaţiei: „Totuşi, chiar atât de generală şi de lacunară cum este această sinteză despre originea şi evoluţia lumii nu poate fi privită ca o piesă de «folclor demodat», cum s-ar lăsa ispitiţi să o caracterizeze unii critici".[78]

Chiar dacă Revelaţia biblică nu poate fi circumscrisă cu ajutorul instrumentelor ştiinţei, ea se adresează raţiunii omeneşti la fel ca şi ştiinţa, descoperindu-se din partea Autorului Revelaţiei, Dumnezeu, informaţii despre creaţia

---

[73] *Ibid.*

[74] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Revelaţia ca dar şi ca făgăduinţă*, în Ortodoxia, anul XXI, nr. 2, 1969, [pp. 179-196], p. 179.

[75] John Skinner, DD, HON. MA (CANTAB), *op. cit.*, Introducere, p. viii.

[76] Cf. Joseph Blenckins, o.p., *Deuteronomio*, în *NCJ*, pp. 166-168.

[77] Cf. Liviu Galaction Munteanu, *Pentateuhul în faţa criticii moderne*, Cluj, 1937, pp. 1-57, *passim*. Drd. Eugen Pentiuc, *art. cit.*, pp. 382-383.

[78] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Cronologia biblică vechitestamentară*, în *AA*, 2001-2002 (II / XXVII), coord. Decan Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, resp. Pr. Lect. Dr. Aurel Pavel, 2002, [pp. 7-32], p. 8.

Sa şi raporturile Sale cu ea: „Ceea ce ne dă în plus Biblia faţă de ştiinţă este informaţia despre cauzalitatea lumii, adică despre începutul ei ca un act decizional, ce se proiectează dincolo de timp, în veşnicie şi care aparţine Ziditorului lumii, adică lui Dumnezeu".[79]

Metoda critică a studiului biblic a reuşit să dezvăluie numeroase informaţii utile legate de arheologia lingvistică şi stilul literar-cultural al cărţilor biblice, inclusiv în privinţa Pentateuhului. Cu toate acestea, foarte adesea utilizatorii acestei metode se lasă călăuziţi de dorinţa de a înlocui paradigma tradiţională privitoare la provenienţa cărţilor biblice, precum şi de o evaluare a Scripturii ca operă strict omenească. Concluziile ei sunt relative, iar uneori cercetătorii sunt nevoiţi să recunoască faptul că se fac multe presupuneri pentru a asigura o paradigmă a „documentelor". Există, aşadar, *dificultăţi pe care critica biblică şi le recunoaşte*.[80]

Dumnezeu ne comunică prin profetul său Moise informaţii despre originea omului, limbajul său (***Fac.*** 2,19-20) şi începuturile istoriei sale, care sunt reale şi fac parte nu numai din integralitatea credinţei despre apariţia şi rosturile omului, ci şi din concepţia corectă despre acestea, pe care nu o putem dezvolta abandonând aceste cunoştinţe fără nicio dovadă reală împotriva lor, doar pentru că ştiinţa materialistă nu le agreează, ignorându-le în sistemul său, în antropologia sa şi creând teorii alternative. Originea lumii şi a omului, limbajul şi începuturile istoriei omului fac parte din înţelegerea devenirii omului, deci din cercetarea antropologică, iar Biblia, în întregimea sa, începând cu Pentateuhul, nu ne oferă mituri în legătură cu ele, ci însăşi mărturia lui Dumnezeu despre ele. Ştiinţa este cea care sondează şi teoretizează despre trecutul insondabil, în timp ce Biblia nu teoretizează (a se vedea concizia ei şi lipsa fanteziilor teo-antropogonice prezente în mituri), ci profetizează.

Critica biblică presupune atât metode cât şi stil hermeneutic. Metodele favorite ale criticii biblice sunt cele ale investigaţiei istorice şi lingvistice. Dar în privinţa stilului predominantă este critica negativă, nota fiind dată de iniţiatorii acestor metode, precum Spinoza şi Wellhausen. Cu toate acestea, nu toţi utilizatorii metodelor istorice şi filologice au adoptat un stil reducţionist şi relativist în abordarea textului biblic (König). Iar uneori Sfinţii Părinţi aplicând şi ei metode asemănătoare criticii biblice (cf. Sf. Vasile cel mare în problema *meraḥefeth*)[81] fără a desfiinţa importanţa sensului propriu al textului biblic sau recunoaşterea calităţii de autori biblici inspiraţi pentru Moise şi ceilalţi profeţi (Isaia, Ieremia etc.) sau regi inspiraţi (David, Solomon) consacraţi tradiţional. Am intitulat acest punct „*Importanţa antropologică a caracterului relativ al criticii biblice*" deoarece, pe de o parte, se poate observa caracterul relativ al criticii biblice, iar pe de altă parte consider că aceasta are o importanţă inestimabilă pentru antropologia teologică, deşi nu uşor de sesizat imediat. Critica biblică are un caracter relativ în cele două aspecte ale sale menţionate: din punctul de vedere al metodelor, respectiv al stilului hermeneutic.

---

[79] *Ibid.*

[80] Cf. Rev. Samuel Rolls Driver, *op. cit.*, pp. xxii-xxiii ş.a.

[81] Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, II:VI, p. 92.

Metodele istorice şi filologice au un caracter relativ sunt neutre din punct de vedere hermeneutic - iar descoperirile care se pot face cu ajutorul lor nu pot lua partea credinţei sau a necredinţei, a încrederii în mesajul biblic sau a neîncrederii faţă de el, libertatea acestei opţiuni rămânând inatacabilă. Această neutralitate se menţine în pofida încercării unor promotori ai criticii negative din trecut de a demonstra contrariul, că implementarea metodelor ştiinţifice în cercetarea Bibliei ar putea duce la considerarea ei ca operă de compoziţie strict omenească, un text poate inspirat în sens poetic sau omenesc,[82] dar nu atât ca un text insuflat de Dumnezeu, prin care El ne şi comunică adevăruri privitoare la crearea lumii şi a omului, relaţia pe care o avem cu El, respectiv destinul mântuirii pe care ni l-a deschis şi care aşteaptă şi efortul nostru spiritual.

Altfel spus, dacă metodele istorice şi filologice de cercetare a Bibliei ar fi putut descoperi breşe în coerenţa mesajului unitar şi de provenienţă dumnezeiască al Bibliei, atunci s-ar fi creat un prejudiciu pentru credinţă. Dar întrucât aceste metode s-au dovedit a avea un caracter hermeneutic neutru, ele putând fi folosite în egală măsură de necredincioşi dar şi de credincioşi, fără ca aceştia din urmă să fie nevoiţi să abandoneze ceva din convingerile lor religioase, înseamnă că efectul scontat de primii critici negativi moderni ai Bibliei nu se produce, ceea ce duce la al doua latură în care critica biblică a dovedit a avea un caracter relativ, şi anume ca stil hermeneutic. Întrucât metodele istorice şi filologice sunt neutre din punct de vedere hermeneutic, scepticismul nu are mai mare îndreptăţire ştiinţifică decât credinţa, nici interpretarea reducţionistă a Bibliei faţă de interpretarea tradiţională a provenienţei textelor biblice, dar mai ales asupra caracterului unitar şi de sorginte dumnezeiască a acestui text. Omul are astfel în Sfânta Scriptură şi în Sfânta Tradiţie informaţie de origine dumnezeiască, pe care ştiinţa, ca neutră hermeneutic, aşa cum trebuie să şi rămână, nu o poate nici confirma dar tăgădui, o informaţie pe care credincioşii o pot folosi pentru progresul lor spiritual, despre originile omului şi ale lumii, despre relaţiile sale cu Dumnezeu şi cu lumea, respectiv spre folosul mântuirii sale iar aceasta este importanţa antropologică a caracterului relativ al criticii biblice.

2.4. Limbajul şi interpretarea Sfintei Scripturi.

Sfinţii Părinţi sunt filtrul care aduce înaintea noastră mesajul biblic în mod corect, eliminând speculaţiile pe marginea lui, care se pot naşte într-o epocă sau alta. Cu toate că şi Biblia conţine unele locuri obscure, a căror formulare actuală nu ştim ce origine are, sau unele neconcordanţe cu totul explicabile, aşa cum am menţionat, acestea nu afectează fondul celor afirmate. Adevărurile Bibliei sunt perene, legate de evenimentele *reale* pe care ea le prezintă, chiar dincolo de posibilităţile momentane de exprimare ale acestor adevăruri. Aceasta nu înseamnă că pot fi ignorate cuvintele care exprimă aceste adevăruri, pentru că aceste cuvinte au rolul de a semnaliza, de a descoperi calea spre părtăşia cu Adevărul. Spre exemplu, Sf. Ioan Gură de Aur ne învaţă că „nu trebuie lăsat la o parte nici cel mai mic cuvânt, nicio silabă dintre cele ce

---

[82] Cf. Madeleine S. and J. L. Lane Miller, *op. cit.*, pp. 22-24.

se găsesc în dumnezeieştile Scripturi. Cuvintele Scripturii nu sunt simple cuvinte, ci cuvinte ale Duhului Sfânt; de aceea poţi găsi, chiar într-o silabă, mare comoară”.[83]

Din aceste motive consider că apărarea interpretării literale a Scripturii[84] nu reprezintă deloc un demers protestant şi nici o literă care ucide (2 ***Cor.*** 3,6).[85] Ştiinţa fără adevărata credinţă este, însă, o literă care ucide. Textul biblic însuşi nu poate fi socotit astfel şi nici interpretarea lui literală, întrucât înţelesul „simplu”, însă dobândit prin credinţă, al textului biblic a fost dintotdeauna fundamentul altor interpretări (alegorică, tipică sau anagogică).[86]

Sfinţii Părinţi recomandă *prudenţa*, atât în privinţa adoptării pripite a vreunei speculaţii ştiinţifice, oricâţi adepţi ar avea aceasta în epocă, dar şi pentru a ne feri de erezie. În mod extraordinar, scandalos pentru mentalitatea actuală, Sfinţii Părinţi recomandă prudenţă nu în a accepta învăţătura dumnezeiască, receptare care trebuie să fie fără rezerve, ci în privinţa teoriilor ştiinţifice ale vremii.[87] Această atitudine provine din *preţuirea deosebită a Scripturii,* corespunzător marii înălţimi a credinţei. Sigur că *Biblia* nu este un tratat ştiinţific exhaustiv, ea *nu spune totul* despre alcătuirea lumii sau chiar originile sale ori despre ***taina omului ca şi coroană a creaţiei,***[88] dar *ceea ce spune se ridică deasupra ştiinţelor, ca valoare,*acestea având rolul de a o completa, cu toată dificultatea cu care s-a păstrat uneori şi s-a transmis până la noi textul biblic.

Cu toate că păstrarea cifrelor, poate fi în acest caz foarte anevoioasă (i.e., vârsta patriarhilor antediluvieni), relevanţa acestor pasaje este aceeaşi: aceea de a sublinia că înainte de potop oamenii trăiau mult mai mult decât astăzi. Acest înţeles

---

83 Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, vol. 1, Omilia XV, I, p. 157.

84 I.e. în maniera Ierom. Seraphim Rose: Ierom. Serafim Rose, *Cartea Facerii, Cartea lumii şi omul începuturilor*, trad. Constantin Făgeţan, Ed. Sofia, Bucureşti, 2001, pp. 57-60 sq.

85 Cf. Pr. Dr. Doru Costache, *Logos şi evoluţie în cercetarea antropologică*, în *BO*, nr. 2, 2001, p. 97. Alexandros Kalomiros, *Sfinţii Părinţi despre originile şi destinul omului şi cosmosului*, trad. Pr. prof. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 29-31.

86 Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *art. cit.*, pp. 280-296. Id., *Ermineutica biblică*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române, Oradea, 1997, p. 40. Id., *Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, Ed. Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005, pp. 44-46. Diac. Drd. Mihai Han, *art. cit.*, p. 71. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II:VII, III:II, pp. 93, 98.

87 Cf. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, III:IV, pp. 99-101. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, vol. 1, Omilia II, II, pp. 15-16.

88 Pr. Dr. Marian D. Ciulei, *Credinţă şi mărturisire, învăţătura despre om la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în *BO*, nr. 2, 2001, pp. 59 sq. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. III-V, în *Scrieri* II, *PSB* 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, 1998, pp. 21-24. Joannes Chrysostomus, *In Epistulam II ad Corinthios* (*La II Corinteni*), homiliae 1-30, I,4, *PG* 61, [col. 381-610], col. 387A: „ὡς τὸν καιρὸν τῶν ἀγώνων, ἑτέρων στεφάνων πάλιν εἶναι καιρόν” (precum e o vreme a luptei tot aşa este şi o vreme a încununării). *Ibid.*, XXIX, 5, *PG* 61, col. 604B. Id., *Despre feciorie* (*De virginitate*), 14-17, *PG* 48, col. 544-546. Jean Chrysostome, *Homélies sur Ozias* (*Homiliae in Oziam*, 1-4), trad. J. Durmontier, *SC*, nr. 277, Paris, 1981, p. 161. Id., *Omilii Ultime la Corinteni*, cap. 4, trad. J. Bareille, *Oeuvres complètes de Saint Jeane Chrysostome,* Paris, 1867-1872, vol. XX, 1872, p. 540. Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum* (*Omilii către Antiohieni*), homiliae 1-21, XI, 4, *PG* 49, [col. 15-222], col. 120-121. P. Nellas, *op. cit.*, pp. 27, 30, 49, 55 cu trimitre la A. Moulard, *S. Jean Chrysostome, le défensseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris, 1923. I. Romanidis, *To protopaterikon hamartema* (gr.), Atena, 1957, pp. 145-155.

vine să îl întărească tot Sfânta Scriptură.[89] Scriptura însăşi ne avertizează să nu ne pripim a interpreta greşit când găsim asemenea locuri care ni se par obscure (Cf. 2 ***Pt.*** 3,16; 1,20-21),[90] iar Sf. Vasile compară adevărul revelat cu strădaniile științei, numindu-le pe acestea din urmă în termenii teoriilor despre care nu putem avea o certitudine, aşa cum se întâmplă şi astăzi de multe ori din cauza multitudinii de teorii posibile pe care le oferă ştiinţa pentru un fenomen, îndeosebi atunci când vorbeşte despre originea lumii – evidenţiază înţelepciunea credincioşilor „celor ce preferă adevărul insinuării / ipotezei / persuasiunii" (**τῶν τὸ ἀληθὲς τοῦ πιθανοῦ προτιμώντων**)[91]. Sfinţii Părinţi au intuit corect natura teoriilor ştiinţifice, care sunt adesea legate de o ideologie ce îşi câştigă teren prin *propagandă persuasivă*. Aceasta nu înseamnă că demersul ştiinţei nu ar fi de dorit în ansamblu, ci doar că atacurile asupra teologiei ce se realizează în numele ştiinţei sunt nejustificate, cercetarea lumii materiale, sensibile, cu mijloace strict omeneşti, fiind incapabilă să ofere explicaţii asupra lumii spiritului şi asupra Creatorului.[92]

Dar chiar dacă omul ar lucra cu instrumente ştiinţifice necontaminate de ideologie, sondarea originilor şi a lucrării lui Dumnezeu în lume rămâne extrem de dificilă şi este cel mai adesea nevoită să o ia pe calea speculaţiilor filosofice, dincolo de ştiinţă. Ştiinţele sunt, după clasificarea lui W. Windelband, de două tipuri: ideografice şi nomotetice. Primele (istoria, arheologia, paleontologia ş.a.) descriu

---

[89] Când Dumnezeu aşează ca limită a vieţii o sută douăzeci de ani cu ocazia potopului: ***Fac.*** 6,3: „Dar Domnul Dumnezeu a zis: «Nu va rămâne Duhul Meu pururea în oamenii aceştia, pentru că sunt numai trup. *Deci zilele lor să mai fie o sută douăzeci de ani* !»". Sf. Ioan Gură de Aur consideră că cei 120 de ani se referă la termenul pe care l-a dat Dumnezeu înainte de Potop, pentru pocăinţa oamenilor, deşi recunoaşte că *alţii* interpretează perioada de 120 de ani ca vârsta limită a vieţii pe care o va avea omul postdiluvian – Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, vol. 1, Omilia XXII, IV, p. 269. Sf. Scriptură ne-a obişnuit cu posibilitatea prezenţei a două interpretări la fel de valabile (cf. Pr. Gheorghe Florovski, *op. cit.*, p. 31; chiar Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, vol. 1, Omilia I, I, p. 22) – ar putea fi cazul și aici, întrucât cele două interpretări literale nu se contrazic. Dar în Sf. Scriptură apar înregistrarea diferitelor vârste postdiluviene, care într-adevăr scad, până la vârste maxime comparabile cu cele actuale, care nu depăşesc 120 de ani.

[90] Cf. în legătură cu inadvertenţa duratei anilor vieţii oamenilor antediluvieni în cele două variante ale Vechiului Testament între *LXX* şi *Biblia Hebraica, ed. cit.*, v. infra. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, Diac. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *Arheologie biblică*, Ed. IBMBOR, 1994, pp. 12-49. Vladimir Prelipcean, *art. cit.*, pp. 242-269. John W. Rogerson, *Anthropology and the Old Testament*, The Biblical Seminar Continuum International Publishing Group, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1984, pp. 9-21 ş.a. Guy Rochet, *Universul arheologiei*, vol. 1, trad. Radu Florescu şi Gloria Ceacalopol, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1977, pp. 124-131, 153, 213-239, 240-260. *Ibid.*, vol. 2, pp. 72 sq., 91 sq.

[91] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, III:I, p. 97 ≡ „Λέγω δὲ τοῦτο οὐκ ἐπὶ τὴν τοῦ ἐξηγουμένου δύναμιν ἀναφέρων, ἀλλ' ἐπὶ τὴν χάριν τῶν γεγραμμένων, φυσικῶς ἔχουσαν τὸ εὐπαράδεκτον, καὶ πάσῃ καρδίᾳ προσηνές τε καὶ φίλον, τῶν τὸ ἀληθὲς τοῦ πιθανοῦ προτιμώντων" - S. Basilii Magni, *Homiliae in hexaemeron* – Basile de Césarée, *Homélies sur l'hexaéméron*, ed. a II-a, *SC*, nr.26 bis, ed. S. Giet, Ed. Cerf, Paris, 1968, [pp. 86-522], & cit. PG 29, col. 48 C - 49 A.

[92] Cf. Kant şi Leibniz despre limitele gândirii umane – Christos Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul*, trad. Nicolae Şerban Tanaşoca, Ed. Anastasia, 1996, pp. 42 – 44. Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, p. 10. Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Noi eseuri asupra intelectului uman*, trad. Alexandru Boboc, Mihaela Pop, Delia Şerbescu, Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2003, p. 21 – determinism psihic; dar totuşi respinge mecanicismul, cf. ibid., pp. 30-31.

fenomene nonrepetitive, singulare, care trebuie sondate prin analogie cu altele, dar nu se supun unor legi ale cauzalităţii, omul cu voinţă liberă, în timp ce ştiinţele nomotetice dispun de legi cauzale (matematica, fizica, chimia ş.a.) şi au astfel un grad foarte ridicat de predictibilitate. Unele ştiinţe ideografice mai adaugă un grad de imprevizibilitate deoarece este implicat factorul uman, precum în cazul investigaţiilor istorice şi psihologice.[93] Dacă deciziile omului care marchează istoria sau care marchează propria dezvoltare a caracterului sunt aproape insondabile şi imprevizibile, cu atât mai mult este tainică pentru capacităţile raţionale ale omului lucrarea lui Dumnezeu, atât în aspectul ei creator cât şi în aspectul ei proniator.

Nu putem să ne exprimăm corect asupra lui Dumnezeu doar cu ajutorul unei lucrări autonome a facultăţilor minţii noastre, evitând Revelaţia, unde El însuşi ni Se dezvăluie cât ne este de folos, dar, chiar şi cu ajutorul Revelaţiei, cunoaşterea lui Dumnezeu rămâne apofatică, mereu insuficientă, necesitând progresul veşnic al omului în cunoaşterea Lui duhovnicească, provenită din experierea comuniunii cu El.[94]

Fără a putea fi interpretat literal în credinţa cea adevărată, textul biblic şi-ar pierde valoarea de adevăr, căzând în mitologie, iar dacă teologia ar accepta această cale, ar da curs doleanţelor criticii reducţioniste a Bibliei. Desigur, interpretarea literală trebuie realizată cu înţelepciune, ceea ce nu înseamnă că se renunţă la interpretarea simplă, cea mai la îndemână, a credinţei.[95] Faptele lui Dumnezeu au loc cu cea mai desăvârşită *simplitate*,[96] întrucât puterea lui este absolută şi astfel nu există dificultăţi sau osteneală în manifestarea voinţei Sale, ci porunca Sa devine instantaneu realitate, la momentul pe care El îl destinează împlinirii fiecărei lucrări, iar Revelaţia Sa este complet *exoterică*: El nu se ascunde de om, ci puţinătatea cunoaşterii Lui ni se poate imputa doar nouă, măsurii noastre duhovniceşti scăzute.

Ermineutica biblică ne învaţă că sensul literal este atât universal, valabil pentru întreaga Scriptură, cât şi unic, întrucât nu conţine contradicţii interne. El este universal deoarece nu există locuri ale Scripturii care să nu îl presupună, Filon şi Origen greşind atunci când au presupus aceasta, crezând că astfel dau întâietate interpretării mistice.[97] Dar interpretarea tipică sau mistică nu este suspendată undeva în afara istoriei concrete pe care o relatează Scriptura, ci decurge din sensul literal mereu valabil: „În privinţa universalităţii sensului literal există un consens unanim, recunoscându-se faptul că orice text al Sfintei Scripturi are un sens literal. De fapt, pentru toţi interpreţii Scripturii, acest principiu constituie o lege fundamentală a interpretării textului biblic".[98]

---

[93] Wilhelm Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, Straßburger Rektoratsrede, 1894, p. 145.
[94] Cf. *ibid*. Prof. Stylianos Papadopulos, *art. cit.*, pp. 24-28.
[95] Pr. Gheorghe Florovski, *op. cit.*, p. 27.
[96] Ierom. Serafim Rose, *op. cit.*, p. 60.
[97] Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *Ermineutica biblică*, ed. cit., p. 40. Nicolae Neaga, *Principii ermineutice în omiliile biblice ale lui Origen, cu referire specială la Vechiul Testament*, în *MA*, an. XXVI, 1981, nr. 10 - 12, p. 757 –763. Cf. Henri De Lubac, SJ, *Exégèse médiévale. Les Quatre Sens de L'Écriture*, Seconde Partie, Éditions Montaigne, Aubier, Paris, 1961, pp. 98-113.
[98] Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *op. cit.*, p. 40.

Aşadar, chiar dacă au existat şcoli de exegeză numite „alegorice” (Alexandria) pe lângă cele „literale” (Antiohia),[99] interpreţii şcolilor din prima categorie nu ignorau niciodată sensul literal, ci dimpotrivă, acesta constituia întotdeauna punctul de plecare pentru multiplele sensuri spirituale pe care şcolile alegorice le-au oferit Bisericii. Simplitatea ca punct de pornire se leagă de pluralitatea sensurilor,[100] astfel încât textul presupune întotdeauna „supratexte”, interpretări duhovniceşti în conformitate cu Tradiţia, dar aceste interpretări la rândul lor nu pot exista fără a se ancora în sensul literal, *simplu*.

Numeroase conţinuturi ale Revelaţiei sunt ascunse în *Vechiul Testament* pentru a fi descoperite prin Iisus Hristos, la «plinirea vremii» (***Gal.*** 4,4), în *Noul Testament*, iar cele revelate aici devin şi mai clare prin lucrarea Mângâietorului (***In.*** 14,26; 15,26), în Sfânta Tradiţie a Bisericii.[101] Cu toate că Revelaţia este progresivă, pe măsura creşterii posibilităţilor receptive ale lumii, noutatea nu anulează esenţa a ceea ce s-a revelat până la ea. Există şi o diferenţă, în funcţie de categoria celor ce sunt revelate. Spre exemplu, cunoştinţele pe care le dobândim despre Dumnezeu şi despre faptele Sale se *acumulează şi se îmbogăţesc în decursul istoriei*, noutatea menţinând în valabilitate ceea ce este deja descoperit, cele vechi şi cele noi putând coexista uneori într-o relaţie de paradox dogmatic. Spre exemplu unitatea lui Dumnezeu revelată în *Vechiul Testament* nu este anulată de revelarea Sfintei Treimi în *Noul Testament*, ci dimpotrivă cele două se consolidează reciproc, în paradoxul dogmatic pe care îl formează împreună.[102]

Dar afirmaţiile Scripturii *nu* sunt ipoteze sau insinuări (*v. supra*),[103] ci provin de la Martorul şi Creatorul primelor evenimente, iar în mod desăvârşit ne sunt comunicate prin Iisus Hristos, Cel ce este Începutul şi Sfârşitul. Iar interpretarea textului biblic nu poate fi forţată să se potrivească teoriilor ştiinţifice cu preţul reducerii Scripturii la mitologie, la o înşiruire de afirmaţii imprecise al căror sens desăvârşit ar fi chemată ştiinţa să îl descopere. Ştiinţa poate contribui la sporirea înţelegerii Revelaţiei,[104] ea poate deschide orizonturi, dar nu îşi poate depăşi limitele şi nici nu se poate exprima fără echivoc asupra timpurilor nepereche ale începuturilor. *Scriptura nu este o alcătuire de texte ezoterice pe care o nouă gnoză, ştiinţa modernă, ar fi chemată să o descifreze, ci Scriptura oferă cunoaştere tuturor, simplu, pe înţeles, prin credinţa*

---

99 Cf. Ghislain Lafont, *O istorie teologică a Bisericii*, trad. Maria-Cornelia Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 409-410.

100 Cf. Pr. Prof. Dr. John Breck, *Adevăr şi sens în Sfânta Scriptură*, trad. Ovidiu Matiu, în *RT*, serie nouă, anul XVI (88), nr. 4, oct.-dec., [pp. 62-73], pp. 64-65.

101 Ioan Constantinescu, *Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie*, în *GB*, an XXXI, 1972, nr. 5-6, pp. 533-548; Vladimir Prelipcean, *Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie ca izvoare ale Revelaţiei divine în cele trei mari Confesiuni creştine*, în *MMS*, anul XLVII, 1970, nr. 3-6, pp. 218-229.

102 Cf. Boethius, *Articolele teologice*, I:VI, în Boethius şi Salvianus, *Scrieri*, trad. Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, 1992, pp. 23-24.

103 Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, III:I, p. 97 - S. Basilii Magni, *Homiliae in hexaemeron* – Basile de Césarée, *Homélies sur l'hexaéméron*, ed. cit., & cit. PG 29, col. 48 C - 49 A.

104 Arhid. Lect. Dr. Dorin Oancea, *Filozofia religiei şi exegeza textului religios*, în *RT*, serie nouă, anul VII (79), nr. 2, apr.-iun., 1997, [pp. 102-115], pp. 107-113.

adevărată revelată de Dumnezeu în sufletele credincioşilor din Biserică. Ea ne arată că Dumnezeu a creat lumea şi pe om.

A renunţa la ceea ce „pretutindeni, dintotdeauna, şi toţi” [105] *creştinii* [106] au înţeles pe temeiul Scripturii şi au exprimat în virtutea comuniunii cu acelaşi Adevăr prin Sfinţii Părinţi ar însemna o gravă inconsecvenţă faţă de Revelaţie.[107] Şi nu trebuie să uităm că însuşi Mântuitorul ne spune: «Căci adevărat zic vouă: Înainte de a trece cerul şi pământul, *o iotă sau o cirtă din Lege nu va trece*, până ce se vor face toate. Deci, cel ce va strica una din aceste porunci, foarte mici, şi va învăţa aşa pe oameni, foarte mic se va chema în împărăţia cerurilor; iar cel ce va face şi va învăţa, acesta mare se va chema în împărăţia cerurilor» (***Mt.*** 5,18-19). Acest tip de interpretare literală îl recomandă însuşi Domnul Hristos, fiind o metodă care nu sacralizează exprimarea adevărurilor Revelaţiei, dar rămâne consecventă cu ele şi teologhiseşte în aceeaşi logică a lor.

Cu toate că Scriptura nu este însăşi fiinţa Adevărului, care este necreată, este importantă indicarea din partea ei cu claritate a lucrărilor Domnului, care pot fi cunoscute atât cât este necesar şi din care lucrări noi Îl putem înţelege pe Dumnezeu, fără să Îi cuprindem fiinţa, ci pricepând intenţiile Sale faţă de noi din toate modalităţile prin care persoanele Sfintei Treimi acţionează în lume.[108] Prof. Stylianos Papadopoulos, preocupat de limbajul Sfintei Scripturi, arată că acesta depăşeşte exprimarea mitică, îndreptându-se spre o preocupare efectiv ştiinţifică pentru adevăr.[109] Teologia o numeşte empirică întrucât Adevărul se cunoaşte prin experierea lui, în comuniune cu Sfânta Treime, iar limbajul este numit convenţional,[110] întrucât teologia foloseşte limba naturală a celor pentru care revelează Adevărul, limbă care indică adevărurile de credinţă, nu le defineşte, nu le circumscrie.

Cu toate că limba sau limbajul teologiei nu sunt sacre, ci omeneşti, responsabilitatea pentru utilizarea lui rămâne valabilă. De aceea interpreţii analitici ca R. Bultmann[111] care credeau că limbajul Scripturii trebuie demitologizat sau adepţii

---

[105] *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* – principiul interpretării Sfintei Scripturi pe baza consensului Sfinţilor Părinţi, exprimat de Vincenţiu de Lerini, *Commonitorium* 2,3, apud Jaroslav Pelikan, *Tradiţia creştină*, trad. Silvia Palade, Ed. Polirom, 2004, pp. 340-341; Id., *Commonitorium primum*, *PL* 50, col. 640, apud Mircea Basarab, *op. cit.*, p. 97: „Interpretarea scrierilor profetice şi apostolice trebuie să urmeze regula sensului bissericesc universal”.

[106] Este deosebit de important ca ubique, semper şi omnibus să se refere la creştinii care rămân în legătură cu harul Sfântului Duh, care nu compromit adevărul revelat pentru propriile interese. Pr. Gh. Florovski arată insuficienţa dictonului lui Vincenţiu de Lerini dacă este luat ca atare – Pr. Gheorghe Florovski, *op. cit.*, pp. 119-121.

[107] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *art. cit.*, pp. 26-32. Mircea Basarab, *op. cit.*, pp. 96 sq.

[108] Cf. Prof. Stylianos Papadopulos, *art. cit.*, pp. 24-28.

[109] *Ibid*., p. 12.

[110] Stylianos Papadopulos, *Teologie şi limbaj. Teologie empirică – limbaj convenţional*, partea a doua, în „Revista teologică”, trad. Pr. Dr. Ilie Frăcea, anul IX (81), nr. 4, oct.-dec., 1999, [pp. 28-76], pp. 28-30.

[111] Bultmann respinge şi revelaţia naturală – Gonzalo Tejerina Arías, *Revelación y religión en la teología antropológica de Heinrich Fries*, Editorial Revista Augustiniana, Madrid, 1996, pp. 298 sq, 395 sq. Leopold Malevez şi Heinrich Fries au dat un răspuns catolic la vederile lui Bultmann, în care apără taina lui Iisus Hristos ca fundamentală şi realitate care precedă kerygma, fără de care învăţătura însăşi ar rămâne fără consistenţă – cf. John F. McCarthy, *The Incomplete Response Of Catholic Theologians To The*

remitologizării, ca R. Prenter şi K. Jaspers, nu au înţeles că limbajul Scripturii nu este unul mitic, ci unul deja demitologizat, deja funcţional pentru sensurile teologice adecvate şi dorite de sfinţii autori biblici, iar apoi patristici.[112] Limbajul biblic şi patristic este unul convenţional, ale cărui convenţii se înţeleg prin credinţă ca desemnându-le pe cele incomparabile ale lui Dumnezeu prin intermediul unor imagini totuşi adecvate acestui scop (*theoprepôs*, adecvat, propriu, lui Dumnezeu), însă nu sub forma lor profană anterioară utilizării teologice (i.e.: naşterea Fiului din Tatăl foloseşte termenul unui proces natural, dar sensul teologic nu se confundă nici măcar analogic cu cel profan, ci doar arată o relaţie de provenienţă specifică a Fiului din Tatăl, a cărei înţelegere exactă depăşeşte cuvintele şi se înţelege mai complet prin participarea la activităţile iconomice ale Fiului în lume).[113] Adecvarea sensului teologic al cuvântului la adevărul de credinţă pe care îl desemnează nu se realizează însă în sens mitic, prin vreo fixare a unui cuvânt sau chiar a unei limbi într-un rol sacru imobil,[114] ci mobilitatea firească a limbajului este mereu adaptată la imuabilitatea adevărului însuşi despre Dumnezeu.

Nu există „limbă sacră” a creştinismului (nici ebraica, nici aramaica, nici greaca sau latina) şi înseşi cuvintele Domnului Hristos noi le cunoaştem ca traduceri în limba greacă din aramaica în care a dialogat cu persoanele contemporane Sieşi.[115] Există aici o mare diferenţă de abordare faţă de islam, unde raportarea la Coran rămâne una mitică, însăşi litera Coranului fiind încărcată cu putere sacră şi de aceea Coranul este considerat intraductibil.[116] Cuvintele Domnului din Scriptură sunt încărcate cu puterea harului Sfântului Duh numai prin credinţă, adică drept urmare a unei raportări corecte a credinciosului faţă de Dumnezeu, iar nu prin sine. Textul biblic nu este magic, nu acţionează mecanic spre beatificare, ci sfinţirea prin har a omului survine ca urmare a metanoiei, a schimbării voluntare în bine a persoanei ce aude sau citeşte mesajul Evangheliei, fără a fi nevoie măcar ca acest mesaj să aibă forma exactă a vreunei variante recepte a Bibliei, dar cu condiţia de a fi în concordanţă cu adevărurile Scripturii ca mesaj. Esenţială este semnalizarea corectă logic a adevărului divin pentru trezirea sau întărirea credinţei cuiva. În Ortodoxie, când vorbim despre Adevăr, vorbim despre o realitate personală care ne priveşte şi cu care ne aflăm în relaţie. Adevărul este

---

Demythologizing Of Rudolf Bultmann, “Living Tradition”, Organ Of The Roman Theological Forum, No. 80, March 1999, http://www.rtforum.org/lt/lt80.html .

[112] Stylianos Papadopulos, *Teologie şi limbaj. Teologie empirică – limbaj convenţional*, în „Revista teologică”, trad. Pr. Dr. Ilie Frăcea, anul IX (81), nr. 1, ian-mart., 1999, pp. 13-17. René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, trad. Miruna Runcan, Ed. Nemira, 1999, pp. 210-218. Id., *Ţapul ispăşitor*, trad. Theodor Rogin, Ed. Nemira, Bucureşti, 2000, pp. 131-145. Id., *Je vois satan tomber comme l’éclair*, Ed. Grasset & Fasquelle, 1999, pp. 141-160 (La singularité de la Bible, La singularité des Evangiles). Germán Marquínez Argote, *Paul Tillich y Xavier Zubiri: Planteamiento del problema de Dios*, în *The Xavier Zubiri Review, a publication of* The Xavier Zubiri Foundation of North America, Volume 8, 2006, pp. 105.

[113] Stylianos Papadopulos, *art. cit.*, p. 25: „Termenul «naştere» pentru Fiul trebuie să-l înţelegem «cum se cuvuine lui Dumnezeu» (theoprepôs) şi nu în mod firesc, natural”.

[114] *Ibid*., p. 23 sq. şi 30 sq.

[115] *Ibid*., pp. 30 sq.

[116] Cf. Nicolae Neaga, *Coranul şi Vechiul Testament*, în *AA*, nr. VIII, 1931-1932, p. 51.

însuşi Dumnezeu şi îl putem experia cel mai profund în Iisus Hristos. De aceea în Ortodoxie nu adevărul este al Bibliei, ci Biblia este a Adevărului, Care o transcende şi pe care Scriptura şi Tradiţia Îl mărturisesc (indică, semnalizează) potrivit cu acţiunile Sale în lume.

Observând tendinţa criticii biblice de factură protestantă sau pozitivistă de a accentua că limbajul biblic este unul mitic, Prof. Stylianos Papadopoulos remarcă faptul că aceste operaţii forţează interpretarea într-un sens contrar încrederii tradiţionale în valoarea istorică a Scripturii.[117] Deşi se porneşte de la valoarea istorică a faptelor Noului Testament, aceeaşi observaţie se poate face în privinţa Vechiului Testament, a Cărţii Facerii, a problemelor legate de crearea lumii şi a omului. Cu toate că experierea adevărului este superioară, aşa cum am arătat, limbajului care Îl exprimă, nu este indiferentă corectitudinea logică a acestui limbaj faţă de adevăr. Nu există temei ştiinţific pentru a pune la îndoială istoricitatea vieţii pământene a lui Iisus Hristos, sau a afirmaţiile veterotestamentare asupra creaţiei sau cele profetice.[118]

Mesajul pe care îl transmite Dumnezeu prin Sfânta Scriptură nu se adresează doar unei elite gnostice, ci este universal şi spre folosul mântuirii tuturor oamenilor. Dacă nu am păşi pe urmele Sfinţilor Părinţi ai Bisericii în privinţa interpretării Sfintei Scripturi, ar însemna să renunţăm la ortodoxie însăşi, iar aceştia ne învaţă că încrederea noastră trebuie să fie mai mare în Dumnezeu şi în cuvintele pe care El le-a revelat profeţilor decât în teoriile filosofilor. Cele mai limpezi învăţături în privinţa creaţiei, a lucrărilor lui Dumnezeu cu omenirea şi pentru om nu le putem afla mai bine de altundeva decât de la Dumnezeu: „Pentru că e vorba să cercetez alcătuirea lumii şi să contemplu universul nu pe temeiul principiilor filosofiei lumii, ci pe temeiul învăţăturilor pe care Dumnezeu le-a dat lui Moisi, slujitorul lui, Care i-a vorbit lui Moisi aievea, nu prin enigme (**οὐ δι'αἰνιγμάτων**). De aceea trebuie neapărat ca cei ce vor să vadă aceste măreţe lucruri să aibă exercitată mintea lor pentru înţelegerea învăţăturilor ce ne stau în faţă".[119]

Sfinţii Părinţi interpretează şi ei Scriptura, dar în unitate faţă de sensul sau sensurile pe care ni le transmite Dumnezeu prin ea şi astfel în unitate între ei, deoarece sunt călăuziţi de acelaşi Duh Sfânt care a inspirat Biblia.[120] Interpretările Scripturii care nu ţin seama de această cale a Sfinţilor Părinţi care o întăreşte apelul Mântuitorului Iisus Hristos însuşi la Moise şi la profeţi ca la lucrători implicaţi aievea în transmiterea mesajului revelat şi la alcătuirea Bibliei (cf. ***Lc***. 24,27,44; ***In***. 1,17,45; 5,45-46 ş.a) nu pot avea relevanţă pentru urmaşii prin credinţă ai lui Hristos. Iisus vorbeşte pe Muntele Schimbării la Faţă (în Tradiţie: Mt. Taborului [121]) cu Moise şi Ilie (***Mt***. 17,3-4; ***Mc***. 9,4-5; ***Lc***. 9,30-33; ***In***. 1,14; 2 ***Pt***. 1,16-18), ceea ce ni-i înfăţişează ca pe nişte persoane vii,

---

[117] Stylianos Papadopulos, *art. cit..*, 1999, p. 16.

[118] *Ibid*., p. 17.

[119] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, VI:I, p. 131.

[120] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea IV, cap. XV, p. 174.

[121] Origen (*Comm. in Ps*., LXXXVIII, 13, PG 12, col. 1547-8 D: „Taborul este muntele din Galileea pe care S-a schimbat la faţă Hristos" – prima consemnare a acestei tradiţii); Sf. Chiril al Ierusalimului (*Catech*. II.16); F. Ieronim (*Epistole* 46, 53, 108); Sf. Proclu, Patriarhul Constantinopolului (*Orat. VIII in Transfig*.); Agathangelus (*Hist. of Armenia*, II, xvii); Arnobius cel Tânăr (*Comm. in Ps*., LXXXVIII, 13).

reprezentanţi ai Vechiului Testament, aflate în dialog cu Hristos, revelatorul direct al Noului Testament, iar nu ca pe nişte personaje de legendă.[122] Astfel, textul Scripturii nu are nevoie de altă bază istorică decât cea pe care o afirmă pentru a-l îndruma pe om spre adevărurile originii sale de care se leagă şi calea mântuirii, dar are nevoie de Sfinţii Părinţi pentru a feri Scriptura de teorii şi mituri străine abordării directe şi explicite cu care ne întâmpină Dumnezeu prin cele revelate prin profeţi şi în persoane lui Iisus Hristos şi avem de asemenea nevoie de ajutorul Sfinţilor Părinţi pentru a ne înălţa spre cele mai înalte sensuri duhovniceşti ale Scripturii, pe care ei le înţeleg şi ni le pot comunica mai uşor, aflându-se într-o comuniune mai strânsă cu Dumnezeu. Folosul Sfintei Scripturi pentru om este astfel inestimabil şi îl putem dobândi deplin atunci când beneficiem de călăuzirea spirituală şi de sprijinul în credinţă al Sfinţilor Părinţi.[123]

Cei care cercetează Scriptura trebuie să facă aceasta cu inima curată. Ideea aceasta are o mare importanţă la Sfinţii Părinţi. Această curăţire a inimii pentru receptarea corectă a Revelaţiei prin Scriptură este şi ea o iniţiere, dar nu este în niciun caz o iniţiere elitistă şi nici gnostică. Pentru ajungerea la Adevărul mărturisit de adevărurile indicate de cuvintele Revelaţiei nu este nevoie atât de instrumentele criticii lexicale, cât de funcţionarea instrumentelor discernământului duhovnicesc.[124] De aceea elita reală a Bisericii nu este una culturală, ci una superioară, duhovnicească, a sfinţilor care şi-au trăit viaţa luminaţi de învăţăturile Revelaţiei. Datorită acestui efort de a vedea lucrurile prin credinţă Sf. Vasile vorbeşte de exercitarea minţii („să nu aibă mintea neexersată” [125]– *μὴ ἀγύμναστον ἔχειν τὸν νοῦν*) pentru înţelegerea învăţăturilor, întrucât învăţăturile acestea depăşesc cuvintele de care se folosesc, întrucât conduc la o realitate transcendentă, spirituală şi la însuşi Dumnezeu cel de necuprins cu firea, Care poate fi cunoscut numai în energiile, adică în acţiunile Sale în lume.[126] Însă chiar şi aşa, scopul Revelaţiei, atât în Sfânta Scriptură cât şi în Sfânta Tradiţie, nu este crearea unui cerc închis al elitei iniţiate, ci dimpotrivă, comprehensiunea cât mai largă a mesajului în sensul unei corecte conformări în credinţă şi în faptă a omului cu Dumnezeu.

A preţui interpretarea literală a Scripturii ca temei şi pentru celelalte modalităţi ermineutice nu este tot una cu uciderea Duhului dătător de viaţă cu litera textului, întrucât atitudinea din urmă se referă la răstălmăcirea voită a înţelesului, în manieră sectară, aşa cum a procedat şi diavolul, încercând să-L ispitească pe Iisus cu cuvinte din Scriptură (***Mt.*** 4,1 sq.). Litera care ucide este manipularea forţată a textului cu scopul ispitirii sau învoirii la păcat. Iar în cazul teologiei, păcatul este erezia. Aşadar, *interpretarea literală nu este eretică în orice condiţii, ci doar în cazul literalismului reducţionist*.[127] Interpretarea Sfintei Scripturi trebuie să beneficieze atât de echilibrul cu

---

[122] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia LVI, I-II, pp. 646-650.
[123] Cf. Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ed. cit., pp. 39-43.
[124] Sf. Nicodim Aghioritul, *op. cit.*, p. 11.
[125] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, VI:I, p. 131. S. Basilii Magni, *Homiliae in hexaemeron* (Basile de Césarée, *Homélies sur l'hexaéméron*, ed. cit., & cit.; *PG* 29, col. 117 B.
[126] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, pp. 98-99; 106-107.
[127] Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *op. cit.*, p. 40. Nicolae Neaga, *Principii ermineutice în omiliile biblice ale lui Origen, cu referire specială la Vechiul Testament*, în *MA*, an. XXVI, 1981, nr. 10 - 12, p. 757 –763.

planul imanent, cognoscibil prin simţuri, cât şi cu cel transcendent, al adevărurilor spirituale.[128] Interpretarea nu poate fi indiferentă faţă de sensul literal, dar nici nu poate reduce din teologia sa sensurile spirituale şi profetice.

Preţuirea sensului literal al Sfintei Scripturi nu înseamnă aderarea la o manieră ermineutică literalistă de genul celor apărute în teologia protestantă ca îmbinare între textualismul protestant şi curentele de gândire moderne ca existenţialismul, structuralismul sau filosofia analitică. Atunci când Sfinţii Părinţi fac apel la litera Scripturii, ei nu resping posibilele lui interpretări spirituale sau înţelesurile de dincolo de text, ci îşi manifestă grija ca informaţia pe care ne-o transmite Dumnezeu prin intermediul textului biblic să fie cât mai ferită de răstălmăciri.

Spre exemplu, Sf. Ignatie Teoforul se exprima în Duhul Adevărului fără a cita neapărat din Sfânta Scriptură, fapt pentru care el a fost interpelat de către cei ce doreau să îi pună la îndoială autoritatea. Aceştia din urmă manipulau textul biblic în manieră sectară.[129] Aşa cum se întâmplă mereu, tocmai aceşti „tradiţionalişti" sau „fundamentalişti", care îşi arogau apartenenţa la adevărata credinţă, erau în afara ei, după cum erau în afara adevăratei Tradiţii. Tot astfel, „adoratorii literei biblice" se aflau mai în afara sensului literal al Sfintei Scripturi decât Sf. Ignatie Teoforul care vorbea din experienţa participării personale la Adevărul Iisus Hristos din care izvorăşte şi Revelaţia Sfintei Scripturi.

Abordarea efectivă a înţelegerii antropologiei creştine pe baza Sfintei Scripturi şi a Sfinţilor Părinţi nu poate ocoli problema importanţei morale a interpretării corecte a Sfintei Scripturi. Primii care avertizează asupra acesteia sunt Sfinţii Părinţi, care subliniază că Sfânta Scriptură poate fi interpretată corect doar de către cei care şi-au purificat mintea.[130] Se observă astfel cum se împleteşte efortul spiritual cu interpretarea corectă a Sfintei Scripturi.[131]

Din inspiraţia Sfintei Scripturi decurge importanţa *morală* a interpretării corecte a Sfintei Scripturi.[132] Critica reducţionistă, materialistă sau evoluţionist-materialistă constată apreciativ dezvoltarea unei direcţii de gândire „pozitive" şi „progresiste" pe care a dobândit-o omenirea prin „schismogeneză", ca depăşire şi distanţare de gândirea religioasă tradiţională.[133] Pentru aceşti gânditori numita

---

128 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi Mistica*, Ed. IBMBOR, 1992, pp. 184-188. *v. Partea* I, cap. I, 1.3.1.

129 Prof. Stylianos Papadopulos, *Teologie şi limbaj. Teologie empirică – limbaj convenţional*, în „Revista teologică", trad. Pr. Dr. Ilie Frăcea, anul IX (81), nr. 1, ian-mart., 1999, p. 10 [Sf. Ignatie, *Către Filadelfieni* 8,2].

130 Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I:I, p. 71. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia III, I, p. 23.

131 Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, pp. 83-85.

132 Cf. Pr. Conf. Dr. Constantin Coman, *Premizele ermineutice în lucrarea Răspunsuri către Talasie a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Contribuţii la o ermineutică biblică ortodoxă*, în *ATO*, 2001, [pp. 69-105], pp. 74-77, 77-82 (smerenia) ş.a.

133 Cf. în această direcţie de gândire Nigel Rapport, *Towards the Holy Grail of a 'scientific morality'*, în „Anthropology Today", Royal Anthropological Institute, vol. 17., no. 3, june 2001, pp. 1-2 – pozitivismul este argumentat aproape determinist, cu argumente din Karl Popper, Platon, Hegel, Marx, Lévy-Strauss, Foucault, Burdieu ş.a. Aceeaşi argumentare a „moralităţii ştiinţifice" fundamentată pe Darwin, Freud,

„pierdere a reperelor” este o eliberare de doctrinele Bisericii, iar „golirea de sens” este un fel de elan spre noi sensuri care ar putea apărea în cultura secularizată.[134] În faţa derivei morale, produsă de relativismul valoric, rolul Bisericii este şi acela de a-i aminti omului de legătura sa cu Dumnezeu.[135]

Biserica Ortodoxă este purtătoarea tradiţiei energiilor necreate prin care Dumnezeu însuşi vine să se sălăşluiască în om prin Sfintele Taine, şi astfel, Ortodoxia a oferit în permanenţă lumii soluţia acestei profunde căi de restabilire a comuniunii cu Dumnezeu.[136] Ştiinţei înseşi şi cercetării ştiinţifice le sunt recomandate, din punct de vedere moral, prudenţa şi prevenţia asupra posibilelor efecte ale rezultatelor lor.[137] Utilizarea adevărurilor revelate cere şi ea o responsabilitate similară, dar la un alt nivel. Este constatată uneori autoritatea Bisericii şi Scripturii în problemele de morală puse de situaţiile apărute ca rezultat al progresului tehnic actual, îndeosebi al ultimelor decenii.[138] Biserica Ortodoxă are în această privinţă o perspectivă diferită faţă de protestantism, în sensul că lucrarea revelatoare a lui Dumnezeu nu încetează odată cu Sfânta Scriptură, ci continuă şi se dezvoltă în Sfânta Tradiţie (cf. ***In.*** 14,26; 15,26), ceea ce permite Bisericii să vină în întâmpinarea fiecărei epoci şi culturi în privinţa învăţăturii teologice şi morale.[139] Spre exemplu, învăţătura Bisericii că viaţa, inclusiv cea biologică în totalitatea ei, este darul lui Dumnezeu pentru om este un principiu de care trebuie să se ţină seama, în noul domeniu al bioeticii.[140]

Merleau-Ponty, Marx, Cassier ş.a. la Thommas Hanna, *Bodies in Revolt. A Primer in Somatic Thinking*, Dell Publishing Co., Inc., 1972, *passim*.

134 Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, trad. Catrinel Pleşu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 49, 60, 84-85. Aurelian Crăiuţu, *Alasdair MacIntyre sau noul catehism tomist*, cuv. î. la *ibid*., p. 21. Tudor Ghideanu, *Temeiuri critice ale creaţiei. Filosofie şi creaţie la Jean-Paul Sartre, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti*, 1988, pp. 34-35 et *passim*. Cf. Stylianos Papadopulos, *Teologie şi limbaj. Teologie empirică – limbaj convenţional*, în „Revista teologică”, trad. Pr. Dr. Ilie Frăcea, anul IX (81), nr. 1, ian-mart., 1999, p. 12. Cf. Vladimir Prelipcean, *Inspiraţia Sfintei Scripturi*, în „Ortodoxia”, anul XIV, 1962, nr. 4, pp. 462-488.

135 Cf. Mt. 5,16: «Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, aşa încât să vadă faptele voastre cele bune şi să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri ».

136 Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Popescu, *Teologie şi cultură*, Ed. IBMBOR, 1993, pp. 63-72.

137 Cf. Ilie Pârvu, *op. cit*., pp. 13 sq.

138 John Harris, *Clone, gene, nemurire (Etica şi revoluţia genetică)*, trad. Irina-Margareta Nistor, Ed. Curtea Veche, Bucureşti, 2003, p. 46.

139 Cf. Gh. Florovski, *Ethosul Bisericii Ortodoxe*, în *MA*, 10-12, octombrie-decembrie, 1981, pp. 734-749.

140 Cf. apărarea demnităţii vieţii embrionare din perspectivă creştină (Jérôme Lejeune; Pr. Prof. Dr. John Breck, *Darul sacru al vieţii*, trad. P. S. Dr. Irineu Pop Bistriţeanul, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2001, pp. 172-177; Meletios Kalamaras, *Avortul*, Ed. „Orthodoxos Kypseli”, Tesalonic, Grecia, 1991, p. 12; Herman Tristram Engelhardt jr., *Fundamentele bioeticii creştine. Perspectiva ortodoxă*, trad. Mihail Neamţu, Cezar Login şi diac. Ioan I. Ică jr., prez. Sebastian Moldovan, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, pp. 53-314), respectiv atacul sau rezervele asupra acesteia (John Harris, *op. cit*., pp. 96-145; *Bioethique : Jusq'ou peut-on aller ?*, Dossier edité par Jacques Lamaire et Charles Sussane, Editions de l'Universite de Bruxelles, 1995, passim, p. 7; Lee M. Silver, *Clonarea umană – un şoc al viitorului*, trad. Dr. Răzvan Andrei-Ionescu, Ed. Lider, Bucureşti, 1997, p. 66). Cf. Pr. Prof. N. Mladin, *Morala creştină şi progresul social*, în *MMS*, nr. 5-6, 1959, pp. 314-320; Prof. N. A. Zabolotski, *Natura şi omul creştin*, trad. V.I. Georgescu, în *MMS*, nr. 5-6, 1973, pp. 322-330; Mitropolit Dr. Nicolae Mladin, Prof. Diac. Dr. Orest Bucevschi, Prof. Dr. Constantin Pavel, Prof. Diac. Dr. Ioan Zăgrean, *Teologia Morală Ortodoxă*, pentru institutele teologice, vol I, Ed. IBMBOR, 1979, pp. 212 sq., 287 sq ; Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Popescu, *op. cit*., pp. 95 sq. ; Pr. Prof. Dr. Dumitru

Revelaţia lărgeşte perspectivele *cognitive* ale omului. Pentru a acţiona moral, omul trebuie să aibă convingeri (principii generale) şi un filtru interior raţional (care adaptează principiile generale la situaţiile concrete). Acelaşi filtru interior raţional ajută şi la formarea convingerilor, care, potrivit teologiei ortodoxe, nu sunt nici iraţionale nici non-raţionale (ca la Hume), nici *doar* transcendentale (ca la Kant),[141] ci raţionalitatea lor creşte în funcţie de deschiderea omului spre adevăr, care este preluat atât din perceperea raţiunilor lucrurilor (Revelaţia naturală) cât şi din participarea la Raţiunea tuturor lucrurilor, Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul (Revelaţia supra-naturală).[142]

Inspiraţia Sfintei Scripturi, care este şi «de folos spre învăţătură» (2 ***Tim.*** 3,16-17)[143] se întâlneşte cu folosul ei cognitiv şi moral. De aceea învăţătura Bisericii Ortodoxe nu ar putea recepta Biblia ca pe o colecţie de idei înalte a căror istoricitate nu are însemnătate, iar Sfinţii Părinţi ai Bisericii [144] sunt călăuzele creştinilor atât în interpretarea Scripturii cât şi în rezolvarea problemelor pe care le pune filosofia antiteologică credinţei creştine. În afară de planul istoric al textului ei, Sfânta Scriptură îl pregăteşte pe om pentru întâlnirea cu Dumnezeu, care l-a creat ca pe o imagine a Sa de cea mai înaltă „rezoluţie”, între făpturi (***Fac.*** 1,26-28).[145]

Raportul dintre Dumnezeu şi om depăşeşte ceea ce ne poate dezvălui ideea tomistă a relaţiei dintre „două infinituri”, unul absolut respectiv altul relativ.[146] Pornind de la Sfânta Scriptură, Revelaţia are şi o importanţă *duhovnicească*. Revelaţia îl deschide pe om spre cer şi îl ajută să devină o fiinţă cerească: nemuritoare, fericită şi în comuniune cu Dumnezeu. Din punct de vedere moral, Revelaţia curăţeşte inima, pentru că prin credinţă (i.e. primirea Revelaţiei) pătrunde harul în suflet. Cum spune Hristos: «*Acum voi sunteţi* ***curaţi, pentru cuvântul pe care vi l-am spus***» (***In.*** 15,3).[147] Teologia adevărată porneşte de la viaţa în rugăciune, cum arăta Evagrie Ponticul în epoca sa (cf. şi 1 ***Tes.*** 5,17).[148] Convertirea omului la credinţa creştină nu se încheie cu acceptarea dogmelor creştine şi nici cu adoptarea formală a unor practici creştine, ci căutarea sinceră a lui Dumnezeu trebuie să continue toată viaţa creştinului ţi să fie urmată neapărat de însuşirea cât mai intimă a învăţăturilor lui Iisus Hristos, de strădania

---

Popescu, *Ştiinţă şi teologie*, Ed. XXI, Bucureşti, 2001, passim. Pr. Dumitru Stăniloae arată că trebuie considerată creaţia ca sacrament în sens larg (*Creaţia ca dar şi tainele Bisericii*, în *ORT*, anul XXVIII, nr. 1, 1976, [pp. 10-29], p. 11).

141 John Shand, *Istoria filosofiei occidentale*, Ed. Univers Enciclopedic, 1993, pp. 181-197. Petre Andrei, *op. cit.*, pp. 35-37.

142 Cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, pp. 79-81.

143 Sf. Grigorie de Nazianz, *Poem dogmatic* 35, *PG* 37, col. 517-518, apud Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *art. cit.*, p. 27: Biblia este inspirată sau insuflată de Dumnezeu, *θεόπνευστος*. *v.* S. Gregorii Theologi, *Precatio ante scripturae lectionem* (*dub.*), *Carmina* 35, PG 37, col. 518A.

144 Cf. Stylianos Papadopulos, *Teologie şi limbaj. Teologie empirică – limbaj convenţional*, în *RT*, trad. Pr. Dr. Ilie Frăcea, anul IX (81), nr. 1, ian-mart., 1999, pp. 13-17.

145 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. 1, pp. 107-111.

146 Thoma De Aquino, *Summa theologiae*, *Opere*, I, Despre Dumnezeu, II, VII, 2, trad. Gheorghe Sterpu , Paul Găeşan , Ed. Ştiinţifică , Bucureşti, 2000, p. 109.

147 Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, pp. 83-85.

148 Kallistos Ware, *The Orthodox Church*, Pelican, Londra, 1963, p. 215.

omului de a-şi fundamenta viziunea asupra lumii pe învăţătura Lui şi de a-L urma. În caz contrar, sensul Sfintei Scripturi rămâne opac, iar evoluţia duhovnicească o iluzie.[149]

2.5. Valoarea antropologică a Revelaţiei în integralitatea ei.

Pornind de la actul autorevelării lui Dumnezeu, Revelaţia este o acţiune proprie Sfintei Treimi. În sânul Sfintei Treimi există relaţii de trăire a realităţii celorlalte Persoane ale lui Dumnezeu de către fiecare dintre ele, foarte tainice pentru noi, după cum ne dezvăluie teologia perihorezei Sfântului Ioan Damaschin: persoanele Sfintei Treimi se trăiesc una în alta, se comunică una alteia, se împărtăşesc una pe alta ca şi cum se trăiesc fiecare pe Sine.[150]

Dumnezeu se revelează şi îngerilor în „limbaje" sau pe căi din nou incomprehensibile pentru noi (2 Cor. 12,1-4; 1 Cor. 13,1).151

Sociologia apuseană foloseşte termenul de „enculturaţie" cu sensul de extindere asupra indivizilor, prin repetiţie, a regulilor sociale. De aici, îndeosebi în teologia catolică s-a folosit termenul de „inculturare" (*inculturation*) pentru a desemna utilizarea diferitelor culturi pentru transmiterii Revelaţiei.[152] În teologia ortodoxă se vorbeşte de o întrupare a Cuvântului lui Dumnezeu şi la nivelul exprimării prin limbaj, în Sfânta Scriptură şi în Sfânta Tradiţie, ca izvoare ale Revelaţiei.[153]

Limbajul uman este, aşadar, limitat, dar singurul care poate face accesibil mesajul revelat pe sacră largă, întrucât Dumnezeu doreşte să mântuiască întreaga lume (1 ***Tim.*** 2,4), iar în acest scop Evanghelia Sa să se răspândească pe întreg pământul (***Mt.*** 24,14). Cu toate că Dumnezeu doreşte mântuirea tuturor şi, deci, toţi să se poată împărtăşi de călăuzirea sigură a Evangheliei, adică a Revelaţiei produse prin venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu, totuşi lucrarea mântuirii nu se realizează fără implicarea oamenilor, ci Mântuitorul îşi trimite Apostoli (***Mt.*** 28,19-20), „pescari de oameni" (***Mt.*** 4,19), „secerători" (***Mt.*** 9,37). Pentru răspândirea Revelaţiei desăvârşite oglindite în Evanghelie, Dumnezeu pretinde colaborarea oamenilor. Iisus Hristos îi cooptează pe oameni în misiunea răspândirii învăţăturii sale şi îi responsabilizează. Învăţătura lui Hristos devine, astfel, „predanie" (*ἡ παράδοσις*, - 1 ***Cor***. 11,2; 2 ***Tes***. 2,15; 3,6), care

[149] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi Mistica*, ed. cit., pp. 184-188.
[150] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea I, cap. VII, pp. 23-29.
[151] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I , ed. cit., pp. 295-305. Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cartea discursurilor etice*, *Discursul 3*, în id., *Discursuri teologice şi etice*, Scrieri I, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, pp. 197-203.
[152] Harmon Holcomb, Jason Byron, *Sociobiology*, „Stanford Encyclopedia of Philosophy", Palo Alto, California, 21 Nov. 2005. John Paul II, *Redemptoris Missio* (The Mission of the Redeemer), Pauline Books & Media, Boston, 1990. Bruce J. Malina, *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation*, Ed. John Knox Press, Atlanta, 1986, pp. 5-12. Gonzalo Tejerina Arías, *Revelación y religión en la teología antropológica de Heinrich Fries*, Editorial Revista Augustiniana, Madrid, 1996, pp. 298 sq, 395 sq. Sergio Zañartu, s.j., *Revelación, tradición e inculturación*, „Teología y Vida", Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Vol. XLIV (2003), pp. 489-502. Mircea Basarab, *Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, Ed. Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005, pp. 44-46.
[153] Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, pp. 197-203. Pr. Rafail Noica, *Cultura Duhului*, Alba-Iulia, Editura Reîntregirea, 2002, passim. Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *Ermineutica biblică*, ed. cit., p. 40.

este dobândită mereu de la înaintaşii în credinţă, cei care au ales liber să îl slujească astfel pe Dumnezeu şi care trebuie cinstiţi pentru truda şi persecuţiile îndurate (1 ***Tes***. 2,9; 5,12; ***Evr***. 13,7).[154]

Protestantismul accentuează raportul direct dintre om şi Dumnezeu, care există incontestabil, dar, paradoxal, raportul omului cu Dumnezeu dobândeşte claritate doar în comuniune cu Biserica, mărturisitoarea Revelaţiei. Raportul direct dintre om şi Dumnezeu conferă intensitate trăirii, iar ortodocşii cunosc această dimensiune îndeosebi din învăţătura isihastă teoretizată magistral de Sf. Grigorie Palama şi urmaşii de săi (dar şi de predecesori).[155] Dar intensitatea nu este suficientă, ci are nevoie de improprierea cu claritate a adevărurilor de credinţă, fără de care poate fi periculoasă. De aceea nu există nici un gânditor isihast autentic care să nege rolul Tradiţiei, al Sfintelor Taine ale Bisericii, care îl include pe credincios în contextul trăirii învăţăturii creştine exprimată liturgic cu claritate spre folosul mântuirii. Isihasmul favorizează relaţia directă cu Dumnezeu, însă doar în condiţiile în care comuniunea cu Biserica, respectiv apartenenţa la Tradiţie şi părtăşia la Sfintele Taine, este deja asigurată. Fără această condiţie intensitatea exerciţiilor spirituale poate fi chiar dăunătoare, întrucât nu orientează omul spre smerenie, respect pentru înaintaşi (1 **Tes.** 5,12), ci spre o individuaţie care duce la sciziune faţă de Trupul Bisericii (***In.*** 15,1-10, *Viţa şi mlădiţele*; 1 ***Cor***. 1,1-3).[156]

În afara clarităţii oferite de Sfânta Tradiţie, intensitatea râvnei poate devia de la Adevărul revelat, principiul protestant „câte capete atâtea păreri" aducând grave prejudicii celor ce l-au urmat, pentru că i-a divizat în mii de culte şi denominaţiuni, întrucât nu a reuşit să stimuleze raţiunea însăşi, ci orgoliul părerii proprii care nu dă socoteală înaintaşilor, ci îşi permite să interpreteze mesajul lui Hristos şi al Apostolilor după propriile capricii. Acest demers, al principiului *sola Scriptura*, nu poate, însă, elimina tradiţia interpretării Scripturii, ci instaurează o nouă tradiţie, cea a reformatorilor, cu principiile protestante (*sola Scriptura, sola fide, sola gratia*), în locul Tradiţiei unitare.[157] Existând principii de gândire, se instaurează o tradiţie de gândire.

---

[154] Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuiri la Epistola întâi către Corinteni*, ed. C. Făgeţean, Ed. Cartea Ortodoxă„ Bucureşti, 2005, pp. 266-267.

[155] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Semnificaţia luminii dumnezeieşti în spiritualitatea şi cultul Bisericii Ortodoxe*, în *ORT*, nr. 3-4, an XXVIII, 1976, pp. 433-446 (n.a.: Sf. Grigorie de Nyssa, pp. 433-434; Sf. Grigorie Palama, pp. 435 sq.).

[156] Pr. Gheorghe Florovski, *op. cit.*, pp. 27 sq. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, I, I-V, ed. cit., pp. 15-22. Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, *art. cit.*, pp. 219-223. Protois. Arsenie Bârsan, *Despre legătura Mântuitorului Iisus Hristos cel înălţat cu omenirea istorică*, în *MO*, serie nouă, anul XLIII, nr. 4-6, oct.-dec., 1991, [pp. 24-37], p. 32. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola I către Corinteni: Introducere şi Omilia I*, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Coman, în *ST*, seria a III-a, anul I, nr. 3, iul.-sept., 2005, [pp. 45-56], pp. 49-52, 53-56.

[157] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ed. cit., pp. 43-47. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Semnificaţia Iuminii dumnezeieşti*, în „Ortodoxia", an. XXVIII, 1976, nr. 3-4, pp.433-446; cf. John Breck, *Sfânta Scriptură în Traditia Bisericii*, trad. Ioana Tămăian, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003, pp. 303 sq. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Ţelul vieţii creştine*, trad. Arhim. Paulin Lecca, Ed. Anastasia, 1996, pp. 73-75. Cf. Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Biblie, Tradiţie şi Biserică*, în *AA*, 2002-2003 (III / XXVIII), coord. Decan Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, 2004, [pp.

Dar această manieră de a aborda Scriptura este contrară celei la care însăşi Scriptura, pe care protestantismul crede că o slujeşte, ne îndeamnă, care este o interpretare unitară (unitatea duhului, cred): «Aceasta ştiind mai dinainte că nici o proorocie a Scripturii nu se face după socotinţa fiecăruia;/ Pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinţi ai lui Dumnezeu au grăit, purtaţi fiind de Duhul Sfânt.» (2 Pt. 1,20-21). Scriptura însăşi îl contrazice pe Luther, mărturisind că ea nu poate fi interpretată după „socotinţa fiecăruia" (*ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται*), adică în afara Tradiţiei autentice.[158]

Astfel, este imposibilă interpretarea Sfintei Scripturi în afara oricărei tradiţii, de aceea este importantă interpretarea ei în interiorul Tradiţiei unitare autentice, care s-a concretizat în Cele Şapte Sinoade Ecumenice.[159] Sfânta Tradiţie reprezintă lucrarea Mângâietorului, Sfântul Duh, în Biserică (**In.** 14,26; 15,26), în istorie ca timp adecvat al revelării de Sine a lui Dumnezeu.[160] Din acest motiv, în sens larg, ea cuprinde întreaga operă de călăuzire a omenirii spre mântuire, concretizată în cuvintele şi faptele sfinte şi profetice ale tuturor sfinţilor lui Dumnezeu, din toate veacurile. Izvorul ultim al Revelaţiei este Adevărul-Hristos, în care îşi găsesc Scriptura şi Sfânta Tradiţie şi finalitatea.[161] Sfânta Tradiţie reprezintă o reactualizare şi o aprofundare a aceleiaşi Revelaţii desăvârşite a Domnului nostru Iisus Hristos care a fost consemnată în alte forme, dar în acelaşi spirit, în Sfânta Scriptură.[162] Fără situarea sa în concordanţă cu Sfânta Scriptură şi cu Sfânta Tradiţie (Revelaţia supranaturală), omul se află într-o derivă existenţială, iar raţiunea sa este departe de menirea care i-a fost dată de a se uni cu Raţiunea tuturor lucrurilor, Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul.[163]

Omul fără Revelaţia supranaturală este lipsit de lumina Adevărului care îl poate elibera (***In.*** 8,32). De aceea felul în care este tratată Scriptura şi Tradiţia este şi o problemă antropologică. Antropologia creştină nu poate porni de altundeva decât de la încrederea Revelaţie, ceea ce impune eliminarea tentaţiei de a interpreta Scriptura şi Tradiţia prin „cuvinte meşteşugite", desconsiderând sensul literal.

15-38], pp. 18. Cf. Martin Luther, *Oeuvres*, tome I, Labor et Fides, Genève, 1957, p. 213. *Ibid.*, tome VII, 1962, pp. 127-128.

[158] Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, *art. cit.*, pp. 225, 227. Titus Raveica, *Istoria filosofiei moderne. I. Renaşterea*, Institutul European, Iaşi, 2002, pp. 365-394 (Reforma). Ghislain Lafont, *op. cit.*, pp. 422 sq.

[159] Cf. V. Loichiţa, *art. cit.*, pp. 25-44. Pr. Gheorghe Florovski, *Biserica, Scriptura, Tradiţia – Trupul viu al lui Hristos*, trad. Florin Caragiu şi Gabriel Mândrilă, Ed. Platytera, Bucureşti, 2005, pp. 145-148, 152-157. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ed. cit., pp. 43-47.

[160] W. Pannenberg vede "revelaţia ca istorie", iar pentru O Cullmann, "timpul este o dimensiune adecvată pentru revelare" – Gonzalo Tejerina Arías, *op. cit.*, p. 412.

[161] Stylianos Papadopulos, *Teologie şi limbaj. Teologie empirică – limbaj convenţional*, partea a doua, în „Revista teologică", trad. Pr. Dr. Ilie Frăcea, anul IX (81), nr. 4, oct.-dec., 1999, [pp. 28-76], p. 39.

[162] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. I, p. 47. Cf. Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Actualitatea exegezei biblice a Sfinţilor Părinţi*, în *RT*, serie nouă, anul VII (79), nr. 2, apr.-iun., 1997, [pp. 79-101], p. 79. Cf. Pr. Drd. Petru-Ioan Ilea, *Recapitularea în Hristros, în Epistolele către Coloseni şi Efeseni*, în „Revista treologică", serie nouă, anul XIV (86), apr.-iun., 2004, pp. 94-122: ***Col.*** 1,12-20 (18-20); ***Ef.*** 1,3-14 (10-14).

[163] Cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, 1983 , I, 7d, pp. 79-81.

Procedând astfel am subevalua atât onestitatea lui Dumnezeu, care ni se adresează prin aceste surse, cât şi capacitatea Lui de a se exprima eficient în limbaj omenesc, capacitate pe care ar însemna să o considerăm inferioară chiar şi celei a oamenilor dacă se încearcă manipularea înţelesului simplu spre conotaţii pe care acesta nu le oferă nici în mod direct, nici, tot fără echivoc, prin interpretarea Sfintei Tradiţii. Teologia nu poate fi doar o repetare a textelor biblice, ci este, în mod necesar, o interpretare a Scripturii.[164]

Nu orice interpretare trădează sensul Revelaţiei, aşa cum Septuaginta nu trădează Revelaţia din Biblia ebraică,[165] cu toate că este o interpretare a ei.[166] Transmiterea mesajului revelat din limba ebraică sau aramaică în limba greacă şi apoi în alte limbi arată că puterea Revelaţiei depăşeşte limitările noastre lingvistic-culturale[167].Interpretarea corectă este posibilă, iar a nu crede aceasta înseamnă neîncrederea în puterea călăuzitoare a Sfântului Duh (***In.*** 14,26; 15,26), dar şi în felul în care l-a alcătuit Dumnezeu pe om ca şi capabil să recepteze Revelaţia Sa, pe măsura sa. Această măsură a omului nu reprezintă numai o micşorare a adevărurilor lui Dumnezeu la îngustimea omului, alterată de păcat, ci reprezintă şi extragerea progresivă a omului din îngustimea sa.

Din toate aceste motive, respingerea Tradiţiei de către protestantism reprezintă o *eroare* fundamentală din punct de vedere ortodox: însăşi a face teologie, de orice fel, reprezintă instaurarea unei tradiţii de gândire.[168] Afirmarea principiilor protestante (*sola Scriptura*, *sola fide*, *sola gratia*) reprezintă instaurarea unui *tip de teologie*, deci *a unei tradiţii* teologice, *care însă nu se află cuprinsă în Sfânta Tradiţie*.[169]

---

[164] Stylianos Papadopulos, *Teologie şi limbaj. Teologie empirică – limbaj convenţional*, partea a doua, în *RT*, trad. Pr. Dr. Ilie Frăcea, anul IX (81), nr. 4, oct.-dec., 1999, [pp. 28-76], pp. 33-36.

[165] *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, quae antea cooperantibus A. Alt, O. Eißfeldt, P. Kahle ediderat R. Kittel, coop. H. P. Rüger et J Ziegler ediderunt K. Elliger et W. Rudolph, Editio quarta emendata H. P. Rüger, Deutsche Bibelgeselschaft, Stuttgart, 1990, pp. XLIV-XLVIII. *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*, Duo volumina in uno, Deutsche Bibelgeselschaft, , Stuttgart, 1979, pp. XXXVI-XXXVIII. Cf. *Novum Testamentum Graece et Latine*, Textum Graecum post Eberhard et Erwin Nestle comuniter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni debetur, ap. crit. Barbara et Kurt Aland una cum Institutio Studiorum Textus Novi Testamentum Monasterii Westphaliae, Deutsche Bibelgeselschaft, Stuttgart, 1984, pp. 6-33. Septuaginta – tradusă în timpul dinastiei Ptolemaice: „Original works of the great authors were bought, and
translation of books in other languages were also made, like the Septuagint, the oldest Greek translation of the Hebrew Bible, supposedly composed by 70 scholars." (Alan B. Lloyd (ed.), *A Companion To Ancient Egypt*, 2 vols., Wiley-Blackwell, 2010, vol. 1, p. 174).

[166] P. Hervé Tremblay, *Job 19,25-27 dans la Septanteet chez les Peìres grecs – unanimité d'une tradition*, Ed. J. Gabalda et C[ie], Études Bibliques (Nouvelle série, N[o] 47), Paris, 2002, pp. 23-62, 495-508.

[167] Cf. Pr. Lect. Dr. Constantin Preda, *Inspiraţia Septuagintei din perspectivă hermeneutică*, în *ST*, seria a III-a, anul al II-lea, nr. 2, aprilie-iunie, Bucureşti, 2006, [pp. 37-59], pp. 56-58. Pr. Dumitru Abrudan, *Septuaginta şi problema inspiraţiei ei*, în *ORT*, nr. 2, anul XXXVIII, 1975, p. 198-199. Pr. Dr. Nicolae Neaga, *Septuaginta*, în *MA*, nr. 3-5, 1964, p. 203.

[168] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. 1, pp. 43-47. Prof. N. Chiţescu, *art. cit.*, pp. 214-217.

[169] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ed. cit., pp. 43-47. John Breck, *op. cit.*, pp. 303 sq. Sfântul Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, pp. 73-75. Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Biblie, Tradiţie şi Biserică*, în *AA*, 2002-2003, ed. cit., [pp. 15-38], pp. 18.

Sfinţii Părinţi au avut întotdeauna o atitudine foarte critică la adresa raţionalismului, văzând în raţiunea autonomă nu o încununare a raţiunii, ci o slăbire a ei prin desprinderea de Raţiunea dumnezeiască.[170]

Dumnezeul filosofilor este o proiecţie a raţiunii umane pe fondul unui ateism latent, întrucât Dumnezeu este văzut ca plăsmuire a omului, o construcţie eventual necesară pentru a putea fundamenta teleologia universului. De aceea, creştinul poate stabili anumite raporturi de inteligibilitate reciprocă cu un credincios al altei religii, întrucât relaţia respectivă se stabileşte în acelaşi mediu al credinţei. Din acest motiv credinciosul autentic, fie al creştinismului, fie al vreunei alte religii, se va situa pe o poziţie contrară lui Léon Brunschvicg, care ar dori să nege lui Dumnezeu orice contextualitate a afirmării Sale. El se revoltă, de exemplu, împotriva pretenţiilor universaliste ale religiilor care îl numesc pe Dumnezeu după chipul şi asemănarea comunităţii umane care generează aceste religii.[171] Divinitatea[172] oricărei religii beneficiază cel puţin de o credinţă autentică în existenţa ei. Prin credinţă autentică nu înţeleg credinţă infailibilă, întrucât credem că acest atribut se aplică doar credinţei Bisericii, ci prin credinţă autentică trebuie înţeleasă credinţă sinceră, a unor persoane care doresc să ajungă la divinitate pe acea cale. De aceea între diferitele religii există cel puţin punctul comun al credinţei autentice în divinitate, chiar dacă modalităţile în care este percepută divinitatea sunt diferite. Divinitatea religiilor, spre deosebire de cea a filosofiilor este una a cărei existenţă este recunoscută şi nu una a unui grup de gânditori hotărâţi să se autoiluzioneze construindu-şi o divinitate. Desigur, în critica pe care creştinismul a realizat-o asupra altor religii, îndeosebi a celor nemonoteiste, se regăseşte ideea unei antropomorfizări excesive a divinităţii.

Cu toate acestea, Sfinţii Părinţi nu cad în extrema cealaltă, a respingerii oricărui catafatism antropomorfic, ca şi Brunschvicg, cu condiţia ca înţelegerea pe care ne-o lărgim asupra lui Dumnezeu cu ajutorul, în ultimă instanţă, a conceptelor omeneşti, să o vedem ca transcendentă acestora, deci să îi recunoaştem apofatismul final ireductibil. Totuşi, nu se poate elimina din revelarea lui Dumnezeu „orice coeficient de umanitate”, *orice catafatism,*[173] deoarece descoperirea lui Dumnezeu mintea o realizează şi cu ajutorul limbajului omenesc, care este inevitabil imanent, instrumental, impregnat de contextualitate, dar şi creator de contextualitate. Sf. Dionisie Areopagitul este un maestru al apofatismului teologic, necontenind să afirme că Dumnezeu este dincolo de orice nume. În lucrarea sa fundamentală, *Despre Numirile Dumnezeieşti*, el discută numele lui Dumnezeu propunând mereu o înălţare

---

[170] Cf. P.S. Prof. Dr. Irineu Slătineanul, *art. cit.,* pp. 23-26.

[171] Léon Brunschvicg, *Bulletin de la Sociétée française de la Philosophie*, 1930, p. 33, apud Georges Gusdorf, *Mit şi metafizică. Introducere în filozofie,* trad. Lizuca Popescu-Ciobanu, Adina Tinu, coord. Maria Tenchea, Ed. Amacord, Timisoara, 1996, p. 158.

[172] Folosesc termenul „divinitate” pentru cazurile în care nu este vorba în mod sigur de Dumnezeu aşa cum este El cunoscut prin Revelaţia creştină.

[173] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* vol. 1, p. 95. Stylianos Papadopulos, *Teologie şi limbaj. Teologie empirică – limbaj convenţional*, partea a doua, în *RT,* trad. Pr. Dr. Ilie Frăcea, anul IX (81), nr. 4, oct.-dec., 1999, [pp. 28-76], pp. 64-74: De ce Teologia nu este apofatică. Pr. Gheorghe Florovski, *op. cit.*, p. 28.

spre Dumnezeu prin depăşirea conceptualităţii. Dar fără concept, ca bază, nu se poate păşi pe treapta următoare, care nu se face prin negarea dogmelor, ci prin înţelegerea lor ca simple indicări, semnalări ale lucrărilor divine nu cuprinderi ale fiinţei dumnezeieşti. Limba folosită în exprimarea adevărurilor dumnezeieşti revelate este inevitabil omenească, fiind folosite concepte omeneşti în maniera de lucru corespunzătoare autorului biblic, întrucât personalitatea acestuia nu este anulată, ci el se pune la Dispoziţia lui Dumnezeu, care acţionează asupra întregului potenţial uman al autorului, pentru a-l transfigura, atât pe el, pentru a-l înălţa la înţelegerea unor taine dumnezeieşti inestimabile, cât şi limbajul său, care, cu toate că rămâne unul caracteristic personalităţii şi culturii autorului, devine depozitarul unor adevăruri mai presus de firea omenească, care se adresează totuşi omenirii.[174]

Iată de ce nu se poate vorbi despre Dumnezeu fără „orice coeficient de umanitate", sau orice „antropomorfism", [175] deoarece omul se poate doar iluziona că ar putea depăşi „umanitatea" în gândirea sa referitoare la orice subiect, inclusiv – sau mai ales – Dumnezeu. Această depăşire are sorţi de izbândă doar în sensul indicat de Sf. Dionisie, iar nu de filosofii raţionalişti, deoarece păşirea pe treapta unei trăiri mistice superioare nu este posibilă în afara însuşirii, a includerii în această trăire mai întâi a semnalelor inteligibile furnizate de dogmă.[176] De aceea demersul revelării lui Dumnezeu printr-un anumit limbaj, al unei anumite istorii şi al unei anumite geografii nu doar că nu este greşit, dar este inevitabil. Dumnezeul filosofiilor nu este deloc mai unitar, ci dimpotrivă, dorinţa raţionaliştilor de a-l „purifica" pe Dumnezeu de contextualitate, deşi aparent lăudabilă în intenţie, a înregistrat un eşec, aşa cum era de aşteptat, întrucât filosofii nu au reuşit decât să înlocuiască dogmele religiilor cu cele proprii. Dumnezeul religiilor este, în pofida diferenţelor dintre religii, unul adorat în mod real, pe când demersul filosofiei de a-L construi pe Dumnezeu după chipul raţiunii omeneşti e lipsit de sens: Dumnezeu ori este şi atunci trebuie adorat, ori, dacă nu ar fi, nu ar mai trebui să constituie un subiect de discuţie. Dar a doua variantă este categoric imposibilă, fapt demonstrat tocmai de istoria filosofiei şi a ştiinţei: în interiorul ateismului cel mai drastic, ceva tot primeşte atributele lui Dumnezeu – ori „Raţiunea", în filosofie, ori „Natura", în naturalism, ori „Omul" în umanismul ateu.[177]

Biblia este produsul Bisericii,[178] iar în afara Bisericii nu este mântuire (*Extra Ecclesia nulla salus*).[179] Toată ecclesiologia şi soteriologia Sf. Ciprian – de unde derivă şi întreg sensul activităţii sale – sunt centrate pe tema unităţii şi unicităţii Bisericii,

---

174 Mircea Basarab, *op. cit.*, pp. 103-104.
175 Pr. Gheorghe Florovski, *op. cit.*, p. 28.
176 Prof. N. Chiţescu, *Noţiunea de dogmă în teologia ortodoxă contemporană*, în *ORT*, nr. 3, an XI, 1959, pp. 351-380.
177 Cf. Georges Gusdorf, *op. cit.*, p. 158; respectiv opinia lui L. Brunschvicg , *ibid*.
178 Pr. Gheorghe Florovski, *op. cit.*, pp. 27. Pr. Prof. Dr. Constantin Pătuleanu, *Importanţa unei ermineutici biblice comune în cadrul dialogurilor ecumenice*, în *ST*, seria a III-a, anul al II-lea, nr. 2, aprilie-iunie, Bucureşti, 2006, [pp. 24-36], p. 25.
179 *Idem*, pp. 47-48.

bazată pe sobornicitatea episcopilor.[180] De aici izvorăşte comuniunea credincioşilor la Sfintele Taine.[181]

Din punct de vedere *socio-antropologic*, cărţile Sfintei Scripturi au fost scrise într-un anumit context social, cultural şi istoric, dar valoarea lor se ridică deasupra acestui context.[182] Tot astfel, pentru Biserica Ortodoxă, hotărârile Sinoadelor Ecumenice se ridică deasupra contextului istoric în care au fost alcătuite, având valoare normativă egală cu Sfânta Scriptură. Ca şi Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiţie nu este un produs doar uman, ci unul divino-uman, făcând parte din Revelaţie. Astfel, hotărârile Sinoadelor Ecumenice sunt normative, iar scrierile Sfinţilor Părinţi conforme cu aceste hotărâri şi cu Sfânta Scriptură sunt orientative, însă nu într-un sens facultativ, întrucât creştinul nu le poate neglija, ci trebuie să îşi asume experienţa Sfinţilor Părinţi anteriori lui.[183] Sinoadele Ecumenice beneficiază de o mai mare reprezentativitate, ceea ce le întăreşte, pe lângă autoritatea duhovnicească, autoritatea formală.

Dar, aşa cum arăta Pr. Florovski, caracterul «*catholicos*» - „universal" al Bisericii nu este unul exterior, cantitativ, ci în primul rând unul esenţial, calitativ. Autoritatea unui sinod derivă din fidelitatea cu care transmite diferite aspecte ale Revelaţiei.[184] Criteriul ultim al adevărului este Iisus Hristos, iar nu organizarea formală a unui sinod.[185] Dar atunci când un sinod reuşeşte să transmită cu maximă fidelitate Revelaţia, cum au reuşit cele şapte Sinoade Ecumenice, hotărârile lor sunt normative. Protestanţii înşişi recurg la instituţia vizibilă a sinodului de la Augsburg ca şi criteriu al credinţei lor.[186] Şi este normal acest apel la o constituţie a credinţei lor, deoarece

---

180 Cf. Sf. Ciprian de Cartagina, *Despre unitatea Bisericii ecumenice* (*De catholicae ecclesiae unitate*), XXIII, în *Apologeţi de limbă latină*, ed. cit., p. 450. Pr. Prof. Ioan Gh. Coman, *Personalitatea Sfântului Ciprian*, în *Studii teologice*, nr. 5-6, 1959, pp. 285, 287. Sf. Ciprian de Cartagina, *Despre unitatea Bisericii universale*, în Pr. Asist. Al. I. Stan, *Lucrarea Sfântului Ciprian de Cartagina «Despre unitatea Bisericii» şi importanţa ei misionară actuală*, în *ST*, 5-6, 1982, cap. V, p. 333-334, cap. IV, p. 332. ***Nulla salus extra Ecclesiam*** - Epistola 44; Sf. Ciprian de Cartagina, *op. cit*. în *art. cit*., cap. VI, pp. 334-335. *Ibid*., cap. XVII, p. 341. *Ibid*., cap. VI-VIII, pp. 334-336. Drd. Diac. Marin I. Sava, *Atitudinea Sfântului Ciprian faţă de problema unităţii Bisericii şi actualitatea ei*, în *ST*, nr. 5-4, 1969, p. 214. Arhid. Prof. dr. Constantin Voicu, *Sfântul Ciprian şi unitatea Bisericii*, în *AB*, 10-12, 1992, p. 45.

181 *Ibid*., cap. VII, p. 335. Pr. Aurel Grigoraş, *Dogmă şi cult privite interconfesional şi problema intercomuniunii, teză de doctorat*, în *ORT*, nr. 3-4, 1977, [pp. 92-476], pp. 423 sq.

182 Cf. Antonio Piñero y Jesús Pelaez, *El Nuevo testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Ediciones Almendero, Fundación Épsilon, Madrid, 1995, pp. 417-425.

183 Pr. Gheorghe Florovski, *op. cit.*, pp. 46, 152-157. E.g. ca dascăli în interpretarea Sfintei Scripturi - Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *art. cit.*, pp. 84-85.

184 Pr. Gheorghe Florovski, *op. cit.*, pp. 50-53.

185 *Ibid.*, pp. 148-151.

186 Arhid. Conf. Dr. Dorin Oancea, *Semnificaţia ecumenică a Confesiunii Augustane*, în *RT*, serie nouă, anul XII (84), nr. 2, apr.-iul., Ed. Andreiană, Sibiu, 2002, [pp. 39-63], pp. 40-44 (Recunoaşterea catolicităţii CA), 41-46 (CA ca scriere simbolică luterană, 41-43; Istoricul CA, 43-46), 46-51 (Scurtă expunere a învăţăturii CA). Pr. Prof. Dr. Constantin Pătuleanu, *art. cit.*, p. 26. Pr. Conf. Dr. Ştefan N. Sandu, *Noţiunea Bisericii la unii teologi evanghelici luterani*, în *ATO*, 2001, [pp. 321-344], pp. 325-331 (Confessio Augustana), 336 sq. (Simbolul Apostolic şi Niceo-Constantinopolitan). Prof. Herman Pitters, *Semnificaţia reformatorică a teologiei lui Luther*, în *ORT*, anul XXXV, nr. 4, oct.-dec., 1983, [pp. 481-487], pp. 484-487.

această credinţă nu o poate defini Scriptura „ca atare” sau doar prin citate biblice sau, altfel spus, *sola Scriptura*, în sensul cel mai riguros. Scriptura este vie doar în interpretarea ei adecvată, iar adecvarea are loc prin conformarea cu Iisus Hristos, nu însă într-o trăire solipsistă autoiluzionată că s-ar afla în adevăr, nici printr-un autoritarism pseudo-canonic, impus exterior.[187] Aici intervine necesitatea imperioasă a Sfintei Tradiţii, atât cu hotărârile Sinoadelor Ecumenice, cât şi cu experienţa scrisă şi trăită a Sfinţilor Părinţi, ca viaţă a Bisericii, ca trăire a Revelaţiei, al cărei rod de valoare inestimabilă este Sfânta Scriptură, dar care ar rămâne moartă fără interpretarea ei adecvată, atât în teorie cât şi în practică.

3. Omul aflat între Revelaţia lui Dumnezeu şi cultura proprie.

3.1. Structura bipolară a culturii: între credinţă şi ştiinţele naturale.

Omul este alcătuit dintr-o natură dublă, trup şi suflet, fiind integrat în ambele planuri ale lumii, spiritual şi material, fiind în primul rând de Dumnezeu. Trupul omului dispune de viaţă biologică unită cu sufletul, simţurile trupului fiind imposibil de disociat, în timpul vieţii pământeşti, de facultăţile sufleteşti. Sufletul dispune, pe lângă viaţă şi simţire duhovnicească, involuată după căderea în păcat la intuiţie sau sentiment, cuprinzând aceste instrumente ale sale, dar care creşte din nou în lumina harului divin. Sufletul dispune, de asemenea, de facultatea cunoaşterii. Cunoaşterea, simţirea şi trăirea sufletească se desfăşoară pe două planuri: cel mistic (al legăturii cu Dumnezeu) şi cel firesc (al legăturii omului cu lumea). Planul mistic al cunoaşterii îl orientează pe om spre lumea spirituală, realizându-se o comunicare harică între Dumnezeu şi om, iar planul senzorial-fizic necesită o comunicare-exprimare discursivă. Cumulul de cunoştinţe organizate sistemic şi exprimabile *simbolic* şi *logic* reprezintă cultura.[188] Sau: ***cultura*** *reprezintă sistemul cumulativ al cunoştinţelor exprimate prin simboluri logic inteligibile* cu ajutorul mijloacelor de interpretare şi de comunicare de care dispune natura omului în starea ei actuală, nedesăvârşită sau căzută. Aceste condiţii de desfăşurare a comunicării şi îmbogăţirii cunoaşterii prin cultură sunt aceleaşi atât în ceea ce priveşte cultura particulară a unei persoane, cât şi în privinţa culturii unei societăţi sau a umanităţii în general. Influenţa cunoaşterii mistice asupra culturii este deosebit de profundă. *Cunoaşterea mistică, sau prin credinţă*, este fundamentală, întrucât tot restul cunoaşterii se organizează în funcţie de ea. După cum afirma Xavier Zubiri, agnosticismul şi ateismul nu sunt altceva decât forme ale credinţei, chiar dacă negative, ca opţiuni în credinţă, întrucât nu dispun de alte probe decât

---

187 Pr. Gheorghe Florovski, *op. cit.*, pp. 67-68. Pr. Prof. Ioan I. Ică, *Martin Luther şi reforma Bisericii din perspectiva ortodoxă*, în *ORT*, anul XXXV, nr. 4, oct.-dec., 1983, [pp. 487-495], p. 489 sq.

188 Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Dumnezeu Cuvântul Cel întrupat sfinţeşte creaţia prin cuvântul şi fapta omenescă a Sa şi a omului, îndeosebi a preotului*, în *MO*, serie nouă, anul XLIII, nr. 4-6, oct.-dec., 1991, pp. 14-18.

cele din planul mistic, al trăirii religioase, ca şi credinţa.[189] Astfel, cultura umană dispune de o latură a ei care se îndreaptă mai mult spre cunoaşterea lumii văzute sau perceptibilă senzorial, respectiv o altă latură care se îndreaptă mai mult spre cunoaşterea lumii nevăzute sau spirituale, prin credinţă.

Cunoaşterea empirică prelucrată logic produce ştiinţa, în sens generic. Dar ştiinţa, în sens generic, poate avea ca obiect lumea perceptibilă prin simţuri, fiind atunci *ştiinţă naturală* („fizică", în sensul antic, de la *φύσις* - fire, nu în cel modern restrictiv), respectiv lumea spirituală şi divinitatea, fiind atunci *mit*, *metafizică* sau *teologie în sens foarte larg interreligios*.

La nivel ***mistic***, *orientarea* poate fi corectă sau incorectă, în măsura în care omul îl iubeşte pe Dumnezeu sau nu (sau Îi este credincios sau nu). Iubirea lui Dumnezeu se concretizează în dragostea de aproapele (1 ***In.*** 4,20-21) şi în împlinirea poruncilor lui Dumnezeu (***Mt.*** 5,19-20; 19,17; ***In.*** 14,21; 15,10; ***Ic.*** 2,10; 1 ***In.*** 2,3-5; 3,24; 5,2; 2 ***In.*** 1,6; ***Apoc.*** 14,12). Împlinirea poruncilor lui Dumnezeu este normativă, nu doar pentru viaţa morală corectă sau pentru mântuire, ci şi pentru cunoaştere, întrucât, potrivit învăţăturii creştine nu poate exista cunoaştere corectă în afara moralităţii corecte şi a perspectivei mântuirii. Cunoaşterea, oricât ar fi de *multă*, dacă nu este subordonată mântuirii rămâne *deşartă*. Orice acumulare cognitivă poate fi folosită pentru mântuire: «orice *cărturar cu învăţătură despre împărăţia cerurilor* este asemenea unui om gospodar, care scoate din vistieria sa noi şi vechi» (***Mt.*** 13,52). Cunoaşterea mistică este fundamentală pentru corectitudinea cunoaşterii, întrucât orientarea prin credinţă spre Dumnezeu este primul pas spre deschiderea unei perspective corecte asupra lumii şi a ierarhiei valorilor (a ierarhiei cinstirii). Cunoaşterea firească se subordonează celei mistice, întrucât fără aportul credinţei în Dumnezeu, Revelaţia, chiar dacă este cunoscută la nivel discursiv sau chiar simbolic, rămâne incapabilă în a deschide perspectiva cognitivă corectă în sufletul omului. Credinţa în Dumnezeu de aceea este prima virtute fundamentală (teologică), pentru că îl orientează mistic pe om spre Dumnezeu şi îl face capabil să înţeleagă lumea şi raporturile ei cu Dumnezeu în lumina harului divin.

Cultura îşi extrage cunoştinţele fie din sfera religioasă fie din cea ştiinţifică, astfel încât putem vorbi de un pol al credinţei şi unul al ştiinţei în cultură, intersectarea informaţiilor venite din aceste două direcţii generând diverse perspective asupra lumii şi a lui Dumnezeu. Calitatea concepţiilor formate pe această bază a cunoştinţelor

---

[189] Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1994, p. 12: „Ateismul şi agnosticismul nu sunt mai puţin credinţe ca teismul". Alister McGrath, *Dawkins' God. Genes, memes, and the meaning of life*, Blackwell Publishing, Malden (USA), Oxford (UK), Carlton (Australia), 2005, pp. 53-57. Thomas B. Fowler, *Zubiri and the Imperative of Theology in the 21st Century*, în *The Xavier Zubiri Review, a publication of* The Xavier Zubiri Foundation of North America, Volume 8, 2006, p. 4; Armando Savignano, *La dimensión teologal del hombre en Xavier Zubiri*, în loc. cit., pp. 6, 11; Germán Marquínez Argote, *art. cit*., pp. 103, 108-109. Brad Elliott Stone, *On the Very Problem of the Problem of God in Zubiri and Unamuno*, în *The Xavier Zubiri Review*, a publication of The Xavier Zubiri Foundation of North America, Volume 6, 2004, pp. 73- 88. Francisco-Xavier Sotil Baylos, *Essenza Formale Dell'atto e Del Termine Della Fede, Secondo Il Pensiero Di Xavier Zubiri*, în *The Xavier Zubiri Review*, a publication of The Xavier Zubiri Foundation of North America, Volume 5, 2003, pp. 69-86. Cf. http://www.zubiri.org/general/xzreview/.

ştiinţifice şi religioase este deosebit de importantă deoarece ea determină cursul dezvoltării duhovniceşti atât a omului ca persoană particulară cât şi a societăţii omeneşti.

Teologia se află la intersecţia dintre cunoaşterea firească şi cea mistică, fiind integratoare, atotcuprinzătoare. Teologia este imposibilă în afara Revelaţiei, care are loc în plan mistic. Teologia este cea care exprimă cultural Revelaţia. Această exprimare nu se poate realiza cu adevărat şi nu are valoare fără finalitatea practică a restabilirii comuniunii cu Dumnezeu, teologia fiind responsabilă cu orientarea cognitivă a persoanei spre Dumnezeu, astfel încât fiinţa credinciosului să fie pregătită să recepteze harul lui Dumnezeu, să cunoască calea pe care îl poate dobândi şi să cunoască finalitatea plină de speranţă pe care o dă credinţa. Dictonul lui Evagrie Ponticul referitor la teologie a fost adoptat de către Părinţii Bisericii, pentru că exprimă marele adevăr al dependenţei teologiei faţă de viaţa mistică, concretizată prin rugăciune: „Dacă eşti teolog, roagă-te cu adevărat; şi dacă te rogi cu adevărat, eşti teolog".[190] Rădăcinile teologiei sunt, aşadar, mistice, în Revelaţia primită prin credinţă, dar cu toate acestea teologia reprezintă o exprimare a acestei Revelaţii prin cuvinte, adică în termenii cunoaşterii fireşti.[191] În privinţa exprimării sale discursive, teologia se foloseşte mult de simboluri, transpunerea atributelor divine în limbaj şi concepte omeneşti fiind anevoioasă şi încărcată de mare responsabilitate. Stylianos Papadopulos subliniază valoarea convenţională şi indicativă a limbajului teologic, întrucât cuvintele nu pot cuprinde sau defini realitatea la care se referă, întrucât se referă la realitatea spirituală cu imagini preluate din lumea materială.[192]

Teologia trebuie să fie preponderent simbolică deoarece se referă la realităţi spirituale pe care le analizează prin comparaţii insuficiente cu realităţile văzute, de unde şi necesitatea apofatismului, a înţelegerii faptului că tainele cunoaşterii spirituale şi, cu atât mai mult, ale lui Dumnezeu Însuşi, rămân de necuprins pentru cunoaşterea discursivă (cf. Fig. 1).[193]

Aşadar, întrucât suntem fiinţe cu o cunoaştere limitată – cu atât mai mult în ceea ce priveşte lumea spirituală (1 **Cor**. 13,9-10), avem nevoie de **credinţă** în Dumnezeu pentru a putea reveni la starea de perfecţiune pentru care am fost creaţi, iar pentru că nu suntem lipsiţi de raţiune, producţiile acesteia se acumulează în cultură, iar atunci când încercăm cercetarea a ceea ce ne cade sub simţuri ne folosim de logică şi ajungem astfel la cunoaşterea **ştiinţifică**. Dar credinţa nu a rămas în istorie la sursa curată a Revelaţiei dumnezeieşti, ci înstrăinându-se de acestea s-au dezvoltat mituri închipuite de om pentru a da sens lumii umplând golurile lăsate de nepriceperea noastră

---

[190] Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 60, în *Filocalia*, vol. I, ed. cit., p. 99. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ed. cit., p. 72.

[191] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Legătura între evlavie şi teologie în spiritualitatea ortodoxă*, în *MO*, anul XXXVI, nr. 1-2, ian.-feb., 1984, pp. 47-56. Sf. Simeon Noul Teolog, *Ţelul vieţii creştine*, trad. Arhim. Paulin Lecca, Ed. Anastasia, 1996, pp. 83-85.

[192] Prof. Stylianos Papadopulos, *Teologie şi limbaj. Teologie empirică – limbaj convenţional*, în *RT*, trad. Pr. Dr. Ilie Frăcea, anul IX (81), nr. 1, ian-mart., 1999, pp. 24-28. *Ibid*., p. 25 : valoarea convenţional-simbolică a limbajului teologic.

[193] *Ibid.*, pp. 24-28.

spirituală. Ştiinţa, la rândul ei, îşi depăşeşte atribuţiile atunci când se încearcă deducerea unor adevăruri religioase generale din cercetarea empirică şi logică a fenomenelor lumii materiale.

Cultura are o structură bipolară datorită celor două tipuri de exprimare-cunoaştere discursivă: prin credinţă sau simţul duhovnicesc şi prin simţuri.

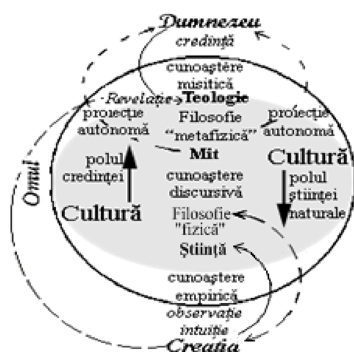


Fig. 1. *Polul credinţei şi cel al ştiinţei naturale în cultură*. Pe fond cenuşiu este figurată sfera culturii în cunoaşterea umană (poate fi numită şi sferă a cunoaşterii discursive). Cultura primeşte prin credinţă şi, astfel, prin cunoaştere mistică, Revelaţia dumnezeiască, ce în cultură produce teologia. De asemenea, cultura primeşte de la creaţie, prin observaţie şi intuiţie, datele cunoaşterii empirice, care vor constitui ştiinţele (naturale). Filozofia („fizică" şi „metafizică") şi mitul sunt nişte proiecţii autonome asupra lui Dumnezeu şi a creaţiei, filozofia pe baza unor raţionamente logice, iar mitul pe baza unor raţionamente mai degrabă de tip simbolic-asociativ.

Mitul, metafizica şi teologia încearcă să ofere explicaţii logice temelor mari de gândire ale omului, referitoare la divinitate, originea şi scopul lumii şi al omului. Reuşita este însă a teologiei bazate pe Revelaţie, deoarece mitul şi metafizica proiectează concepţii autonome ale omului asupra divinităţii şi a relaţiei omului şi a lumii cu ea, fără să dispună de clarificările pe care le oferă Dumnezeu însuşi. Mitul este o transpunere în limbaj logic şi simbolic a unor intuiţii integratoare ale omului, care însă ajung să proiecteze imaginea omului şi a lumii create asupra divinităţii, iar metafizica operează acelaşi tip de proiecţie, dar pe calea speculaţiilor.

Teologia s-a construit pe Revelaţia pe care a dat-o Dumnezeu unor autori sfinţi pentru a o împărtăşi lumii. Scopul teologiei este călăuzirea oamenilor spre aceeaşi viaţă sfântă ca şi autorii biblici şi Sfinţii Părinţi care ne-au transmis Revelaţia sub forma Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii. Dar teologia presupune o perspectivă asupra lumii provenită din credinţa corectă, supusă aceluiaşi Duh Sfânt care i-a inspirat pe autorii transmiţători ai Revelaţiei. Această perspectivă a credinţei expusă de către teologie în toată bogăţia ei este strâns legată de calea mântuirii, deoarece mântuirea presupune şi mărturisirea nealterată a adevărurilor descoperite de Adevărul-Hristos. Aceste adevăruri transformă lumea: convertind oamenii prin intermediul Bisericii, ele oferă un fundament pentru o înţelegere cât mai deplină a lucrărilor lui Dumnezeu în lume, iar această înţelegere cu cât e mai corectă şi mai completă, oferă o siguranţă mai mare pentru conformarea omului cu voia lui Dumnezeu şi pentru înţelegerea felului în care lucrează Dumnezeu mântuirea în viaţa sa şi a semenilor săi.[194] Datorită importanţei unei concepţii teologice integrale cât mai corecte derivă, spre exemplu, importanţa cinstirii icoanelor, care nu ţine doar de o atitudine colaterală privitoare la cinstirea unor obiecte, ci este legată de o întreagă teologie a lucrărilor lui Dumnezeu în lume.

---

[194] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ed. cit., pp. 56-59.

În domeniul cunoaşterii comunicate logic, teologia întâlneşte ştiinţa, dar de fapt filosofia, ştiinţa fiind o cunoaştere a unor conţinuturi empirice exprimate logic,[195] iar filosofia o exprimare logică a unor conţinuturi simbolice, ceea ce face ca logica ei să fie fragmentată şi unită în final tot prin semnificaţii simbolice, speculative. Ştiinţa naturală pură este incapabilă să ofere semnificaţii de la sine şi de aceea apelează la cunoaşterea de tip simbolic pentru aceasta. În cultura modernă acest apel nu se mai face direct la o mitologie în sensul celei antice, dar această mitologie a fost înlocuită de filosofie. Filosofia realizează două operaţii: una, logică, de demitologizare a sistemelor de semnificaţie considerate depășite, iar alta, simbolică, de remitologizare a aceluiaşi conţinut sub aparenţa racordării discursului simbolic folosit pentru remitologizare la cel logic folosit pentru demitologizarea anterioară.[196] Mitul există şi în măsura în care nu este recunoscut ca atare. În lucrarea de faţă voi avea prilejul să expun numeroase exemple în care „ştiinţa (naturală)" – de fapt interpretarea ei filosofică –, inclusiv „ştiinţa antropologiei" mitologizează ea însăşi, în măsura în care respinge reducţionist Revelaţia.

Filosofia modernă produce mitologie modernă deoarece este o manieră de a racorda datele logicii la preconcepţiile materialiste sau reducţioniste ale epocii actuale în condiţiile respingerii Revelaţiei. Omul nu este capabil prin el însuşi să îşi dez-circumscrie cunoaşterea, pentru că este el însuşi circumscris, ci reușește să se elibereze din această limitare doar în măsura în care racordează cunoştinţele cu Revelaţia lui Dumnezeu. Dacă omul respinge Revelaţia, el se închide în sine, proiectând semnificaţii transcendentale false, întrucât el îşi refuză ceea ce l-ar putea deschide cu adevărat spre cunoaşterea realităţii. De aceea, omul sau societatea care respinge Revelaţia, îşi produce propria mitologie cu care înlocuieşte Revelaţia. Din toate aceste motive, strădania iluminismului spre o ştiinţă cât mai pură este iluzorie, deoarece ştiinţa nu poate folosi prin datele sale empirice întrebărilor existenţiale ale omului, ci aceste date trebuie armonizate într-un sistem de semnificaţii de dincolo de ele. Iar dacă se respinge sistemul de semnificaţii revelat, el este înlocuit cu altele, care sunt inevitabil de tip mitologic, speculativ. Există şi filosofie care se întoarce spre Revelaţie, iar atunci este posibil ca exerciţiul gândirii autonome să fie (re)deschis spre teologie printr-o filozofie sau metafizică religioasă care îşi impropriază adevărul revelat.[197] Autonomia în gândire faţă de Revelaţie înseamnă mitologie, întrucât reprezintă închidere faţă de răspunsurile pe care le putem primi doar de la Dumnezeu.

---

[195] Nu neaparat în sensul logicii primare, dar, pe de o parte, știința are nevoie de o logică derivată pentru a se exprima, iar, pe de altă parte, logica silogistică rămâne complet suspendată fără conexiune cu realitatea, așa cum și-ar fi dorit poate Parmenide în antichitate sau cum presupunea Kant falia dintre gândire și lume – Nae Ionescu, *Curs de istorie a logicii*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 188-206; Parmenides, în *Presocraticii. Fragmentele eleaţilor*, ed. bilingvă, trad. D.M. Pippidi, Ed. Teora, București, 1998, pp. 91-113.

[196] René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, ed. cit., pp. 285-289 (Lectură sacrificială şi istorie). Id., *Ţapul ispăşitor*, ed. cit., pp. 123-129 (Ştiinţa miturilor). Id., *La violence et le sacré*, Ed. Grasset, pp. 135-178. Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, p. 15-16. *La violence et le sacré,* Ed. Grasset, pp. 213 sq.

[197] Cf. Nae Ionescu, *Prelegeri de filosofia religiei*, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1993, pp. 150-152.

3.2. Polul ştiinţific al culturii.

A. Ştiinţă şi credinţă.

Pornind de la om, prin credinţă se ajunge la cunoaşterea faptului că Revelaţia izvorăşte din sânul Sfintei Treimi, aşa cum s-a expus anterior.[198] Dar întrucât credinţa este frecvent contestată în lumea de astăzi, avem nevoie de o premisă pentru a vedea pe ce baze se situează această contestare. Iar această premisă este că: întrucât niciun om nu posedă o cunoaştere absolută, orice om care trăieşte în această lume are nevoie să creadă ceva, ca o completare a cunoaşterii sale din datele observabile, dar o completare inerentă cunoaşterii înseşi: «Pentru că în parte cunoaştem şi în parte proorocim./ Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, faţă către faţă; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin, precum am fost cunoscut şi eu» (1 ***Cor***. 13,9,12).[199] Parţialitatea inerentă a cunoaşterii este observabilă în ştiinţă, în sensul că, deşi se poate presupune o unitate fundamentală a cunoaşterii ştiinţifice, datorată unităţii naturii, dezvoltarea ştiinţelor evoluează divergent, în sensul autonomizării lor, datorită imposibilităţii realizării unei reducţii la un singur limbaj.[200]

Cultura, întrucât este definită în cel mai înalt grad de către credinţele şi valorile sale, diferă de la o societate la alta prin acestea [201]. Dacă luăm clasificarea la Rokeach, în credinţe primitive (evidenţe general acceptate) şi nonprimitive, dintre care cele bazate pe autoritate (religioase, morale etc.) respectiv cele periferice (puncte de vedere, opinii)[202], atunci credinţele împărtăşite de societate cu privire la etica biologică (bioetică), spre exemplu, pot izvorî doar din autoritate sau din opinii personale, iar nu din evidenţe empirice. [203]

Această concluzie este deosebit de importantă şi pentru antropologie, deoarece astfel putem constata că ştiinţa antropologiei nu se poate limita la studiul antropologic dintr-o perspectivă reducţionistă.[204] Antropologia reducţionistă nu are o mai mare

---

[198] Partea I, cap. II, 2, d.

[199] *Învăţătura de credinţă ortodoxă*, după Mitropolitul Petru Movilă şi Sinodul din Iaşi 1643 (traducere în română de Radu Greceanu, 1691, Buzău, reeditată 1942), cu binecuvântarea P.F. Patriarh Iustin, Ed. IBMBOR, 1952, pp. 51-52. Cf. Michael Furse, Bishop of St. Albans, *God's Plan*, The Stanhope Press Ltd., Rochester, 1938, pp. 12-14: credinţa, deşi în cazul religiei are un caracter special, se întâlneşte ca indispensabilă cunoaşterii în general.

[200] Patrick Suppes, *op. cit.*, pp. 211-220.

[201] Mielu Zlate (coord.), *Psihologia la răspântia mileniilor*, Ed. Polirom, Iaşi, 2001, pp. 319-333 (cf. *ibid*, p. 322, modelul ierarhic al culturii: de la ecosistem-produse naturale, prin comportament, până la valori-credinţe).

[202] *Ibid*., pp. 331-333.

[203] Roger B. Dworkin, *Limits. The Role of Law in Bioethical Decision Making*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1996, p. 18. Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, 1994, pp. 16-17. Barry Commoner, *Cercul care se închide*, trad. Florin Ionescu, Ed. Politică, Bucureşti, 1980, pp. 176-245. Edouard Bonnefous, *Omul sau natura?*, trad. Adrian Costa, Ed. Politică, Bucureşti, 1976, pp. 7-12, *passim*.

[204] Cf. Georgios Mantzaridis, *Ştiinţa teologică şi teologia ştiinţifică*, trad. Sabin Preda, în *ST*, seria a III-a, anul I, nr. 1, ian.-mart., 2005, [pp. 112-123], p. 114: „Principiile ştiinţelor naturii, pe care le-au aplicat şi ştiinţele umaniste, au exclus în fapt accentul pe ontologie, deoarece aceasta pune înainte de toate persoana şi nu adevărul obiectiv”.

îndreptăţire a fi numită cu atributul de „ştiinţifică” decât antropologia care abordează cunoaşterea omului din perspectiva Revelaţiei. Deoarece nimeni nu se poate situa în afara credinţei, nu există temei ca, în baza antropologiei ştiinţifice, să fie negată valoarea epistemologică şi morală a credinţei pozitive, cea care admite existenţa lui Dumnezeu (care este numită cu termenul obişnuit de „credinţă”, înţelegându-se întotdeauna credinţă „în Dumnezeu”) cu perspectiva conformării vieţii în armonie cu existenţa lui Dumnezeu.

Credinţa se relaţionează cu cunoaşterea deosebit de complex. Credinţa şi cunoaşterea se află în raport de influenţă reciprocă, dar nu în raport de determinare reciprocă. Într-o primă analiză a acestei idei se constată că ideea că un om ajunge la credinţă prin cunoaştere este un adevăr parţial, care ascunde o altă cauzalitate. Şi Sfânta Scriptură spune despre credinţă că ea «vine din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos » (cf. ***Ro.*** 10,17). Aceasta înseamnă că a cunoaşte mai mult şi mai corect despre Dumnezeu stimulează apariţia credinţei. Dar tot Scriptura arată în repetate rânduri că nu toţi cei care au auzit cuvântul lui Dumnezeu au şi crezut în el. De aceea cunoaşterea este necesară în apariţia credinţei, dar cunoaşterea nu determină în mod constrângător apariţia credinţei. Cu alte cuvinte, cunoaşterea este necesară, dar nu suficientă în apariţia credinţei.

Aceasta înseamnă că, pe lângă cunoaştere, mai este necesar altceva pentru apariţia credinţei. Iar acest „adaos” este şi cel mai important, constând în *deschiderea sufletului, a conştiinţei pentru primirea unei noi perspective asupra lumii, asupra sinelui şi asupra lui Dumnezeu pe care o introduce credinţa*, motorul instalării acestei noi perspective cognitive fiind *deschiderea fiinţială spre Dumnezeu.*[205]

Există o asimetrie în raportul dintre credinţă şi cunoaştere, care are o importanţă deosebită. - «Iar credinţa este încredinţarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute» (***Evr.*** 11,1). Prin credinţă se cunosc cele nevăzute, cele pe care nu le putem proba cu raţiunea logică, dar au raţiunea lor atât de importantă încât fără a le concepe în vreun fel pe cele nevăzute, nimic nu ar avea sens din întreaga noastră cunoaştere. Credinţa seamănă cunoaşterii intuitive dar nu se confundă cu ea, pentru că intuiţia este o facultate cognitivă autonomă, pe când credinţa reprezintă o atitudine existenţială care include facultăţile cognitive şi deschide facultăţile autonome ale omului, eliberându-le prin teonomie, prin participarea la puterile dumnezeieşti. Credinţa presupune raportarea omului la Dumnezeu, fie pozitiv, când se numeşte propriu-zis „credinţă”, ca virtutea credinţei, fie negativ, ca necredinţă, cu formele şi gradele sale, ca ateismul, agnosticismul sau deismul. Credinţa (pozitivă sau negativă) şi cunoaşterea sunt prezente în om independent şi se influenţează, deci nu îşi *determină* una alteia prezenţa ca activităţi umane. Dacă orientarea credinţei nu este determinată prioritar de volumul şi calitatea logică a cunoaşterii, ci de deschiderea (sau închiderea) spre Dumnezeu, *cunoaşterea* – deşi prezentă independent de orientarea credinţei – *este orientată decisiv de credinţă*.

---

[205] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Al doilea discurs teologic*, în id., *Discursuri teologice şi etice*, Scrieri I, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, pp. 98-100.

Cu toate acestea, credința ortodoxă nu orientează detaliile legate de descoperirile științifice în sensul fixării dogmatice într-un sistem științific, așa cum a greșit teologia scolastică apuseană. [206] Pe de altă parte, știința (naturii văzute) nu se poate exprima direct asupra problemelor teologice. Presupunerea divinității nu este *niciodată* rezultatul unei rațiuni „independente”sau al unui raționament complet „autonom”, ci este o prezumție pe care omul o ia *întotdeauna*, într-un fel sau altul, aprobând-o sau contestând-o, *din Revelație*. Fie că este vorba de Revelație «naturală» sau «supranaturală», ea nu poate aparține niciodată unei „naturi sau rațiuni complet autonome”, sau cu atât mai puțin una „independentă de divinitate”, dezgolită de har, ci, fie că se produce prin admirarea ordinii naturale, fie că provine din lecturarea Sfintei Scripturi sau a Sfintei Tradiții, Revelația este mereu un rezultat al unui impuls al harului, pe care sufletul omului îl primește în sine.[207] «Duhul suflă unde vrea» (cf. ***In.*** 3,8), iar lectura Scripturii nu «determină», spre exemplu, într-un mod inevitabil apariția credinței în sufletul cuiva. Iar un păgân poate ajunge la credință admirând ordinea naturală, fără nicio cunoștință despre Scriptură sau Revelația Supranaturală – aceasta pentru că sufletul său se deschide harului Duhului care «suflă unde vrea». Aceasta nu înseamnă că nu recunoaștem superioritatea și valoarea soteriologică unică a Revelației supranaturale care culminează în Hristos, drept Calea unică, *inevitabilă*, a *mântuirii*, a cărei naturi unice se descoperă pe măsura înaintării în viața duhovnicească, așa cum ne asigură Sfinții Părinți.

Reducționismul raționalist ușurează ateificarea concepțiilor despre lume,[208] până la concepții radicale, asemenea lui Nietzsche. [209] Dar chiar fără a ajunge aici, antropologia reducționistă a căutat stabilirea unei cauze *doar* naturale a credinței, respectiv a religiei revelate, căreia îi conferă aceeași origine ca și miturilor.[210] Există însă antropologi care au pătruns mai profund problema și ne arată că această observație nu răspunde de fapt la întrebare, deoarece ideea de divinitate este întotdeauna *anterioară* altor concepte superioare fundamentale ale unei culturi, deci deja apărută, se pare, nu doar din zorile umanității, ci și independent de evenimentele și relaționările exterioare ale omului primitiv.[211]

---

[206] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Știința în contextul teologiei apusene și al celei răsăritene*, în Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu (coord.), *Știință și teologie, preliminarii pentru dialog*, Ed. XXI Eonul dogmatic, București, 2001, pp. 14-18. H. Tristram Engelhardt jr., *op. cit.*, pp. 36-37.

[207] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. 1, pp. 18-19.

[208] Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, pp. 16-17. Barry Commoner, *op. cit.*, pp. 138-175. Edouard Bonnefous, *op. cit.*, pp. 7-12, *passim*. Mihajlo Mesarovic, Eduard Pestel, *Omenirea la răspântie*, trad. Florin Ionescu, Ed. Politică, București, 1975, pp. 122-150.

[209] Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, trad. Claudiu Baciu, Ed. Aion, 1999, pp. 461-505. Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zaratustra*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 364. Nicolai Berdiaev, *op cit.*, p. 206. Antiteism radical.

[210] Pierre Bonte, Michel Izard, *Dicționar de antropologie și etnologie*, trad. Smaranda Vultur, Radu Răutu și colab., Ed. Polirom, Iași, 1999, pp. 659-660, 672-673. Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit., pp. 33-43 ; Sigmund Freud, *Totem și tabu*, în *Opere, 4, Studii despre sociologie și religie*, trad. Roxana Melnicu, George Purdea, Vasile Dem. Zamfirescu, Ed. Trei, 2000, pp. 221-344; Dr. Alfredo Fernandez-Zoila, *Freud și psihanalizele*, Liliana Voicu și Liliana Valeria Dimciu, Ed. Humanitas, 1996, p. 84; René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, ed. cit., pp. 85-91 (p. 81). Id., *La violence et le sacré*, Ed. Grasset, pp. 135-178.

[211] Georges Gusdorf, *op. cit.*, pp. 158.

Relaţia sufletului cu ideea de divinitate poate fi influenţată, deşi *nu în mod necesar*, în funcţie de înclinaţiile deja prezente. Este adevărat că în societăţile primitive se poate vorbi mai mult de impulsuri *colective*, întrucât în cadrul lor individul simte, gândeşte şi reacţionează mai mult în funcţie de bagajul cultural mitic al societăţii în care trăieşte, decât pe cont propriu. Individualizarea nu e deloc favorizată în societăţile mitice, ci dimpotrivă, este obstruată, spre deosebire de societăţile civilizate (ca o replică, s-ar putea vorbi în societăţile moderne de un „mit al individualizării"). Dar chiar dacă vorbim de un «individ colectiv» în care fiecare persoană îşi are locul său,[212] faptul că sărăcia tehnologică favorizează perpetuarea formei de «individ colectiv» a societăţii, iar sistemul mitic al societăţilor primitive favorizează un anume caracter religios iar nu ateu al acestui «individ colectiv», *tot nu răspunde* întrebării „*de unde provine religia*?" Caracterul incomplet al rezolvării reducţioniste rezultă din faptul că factorii *externi* ai apariţiei credinţei în Dumnezeu pe care ea îi propune favorizează o tendinţă *deja existentă*, înainte ca aceşti factori să apară.[213]

B. Teoretizarea ştiinţifică.

Cealaltă diferenţă dintre societăţile primitive şi cele moderne care ar putea conta în judecarea unei diferenţe de religiozitate considerate de antropologia reducţionistă între cele două o reprezintă *opoziţia dintre raţionamentul ştiinţific şi gândirea simbolic-intuitivă*. Am făcut deja mai sus precizarea că societăţile civilizate şi cele primitive reprezintă doi poli ai relaţiei dintre raţionamentul ştiinţific şi gândirea simbolică (între raţionamentul ştiinţific şi ***mit***, cum ar spune Georges Gusdorf, întrucât include gândirea simbolică şi intuitivă mitului, într-o accepţiune generalizatoare a termenului),[214] ceea ce nu înseamnă că societăţile civilizate sunt lipsite de mituri, iar societăţile primitive sunt lipsite de orice urmă de raţionament ştiinţific. Aceste stări extreme «pure» sunt imposibile: este vorba aici de predominanţa uneia sau alteia dintre cele două modalităţi cognitive,[215] iar nu de eliminarea uneia dintre ele atunci când se vorbeşte de cele două tipuri de societăţi, primitivă, respectiv civilizată. Se poate îndrăzni a afirma mai mult, anume că relaţia dintre raţionamentul ştiinţific şi mit este întotdeauna cu dublu sens. Adică şi raţionamentul ştiinţific are nevoie să „capete sens" în mit ca sistem cultural integrator, totalizant.

Aceasta se întâmplă în *orice* societate. Şi în societăţile civilizate are loc o *inevitabilă* mitologizare a datelor ştiinţei. Primul pas este nevoia de a teoretiza.[216] Iar

---

[212] Diferenţe între sine, eu, individ, persoană. Mielu Zlate (coord.), *op. cit.*, pp. 167-175. Petru Iluţ, *Sinele şi cunoaşterea lui*, Ed. Polirom, Iaşi, 2001, pp. 20-22. Cf. Xavier Zubiri, *Dios y hombre*, ed. cit., *passim*. Armando Savignano, *art. cit.*, pp. 10-11; Diego Gracia, *Zubiri y la filosofía de la religión (1934-1944)*, în *The Xavier Zubiri Review, a publication of* The Xavier Zubiri Foundation of North America, Volume 8, 2006, pp. 81-84. Celeste Marie Weber Moore, *Human Essence: Existential Concerns and Zubiri's Theory of Open Essence*, în *The Xavier Zubiri Review*, a publication of The Xavier Zubiri Foundation of North America, Volume 5, 2003, pp. 87-106.

[213] Georges Gusdorf, *op. cit.*, pp. 158.

[214] *Ibid.*, pp. 244-259.

[215] *Ibid.*

[216] Edmund Husserl, *op. cit.*, pp. 57-65: imposibilitatea mărginirii la datele singulare.

orice teorie este o hermeneutică a datelor.[217] Tot irepresibilă este tendinţa de a trece de la teorie la ideologie, adică la mit. Ataşarea noţiunii de mit la progres („mitul progresului”), nu este deloc eronată, în sensul cel mai strict al conceptului de mit. Se presupune însă o diferenţă: cu cât raţionamentul ştiinţific e mai bine construit, mai solid ancorat în realitate, cu atât mai adevărate sunt teoriile conectate la raţionamentul ştiinţific,[218] respectiv cu atât mai adecvate realităţii sunt ideologiile care pot rezulta de aici, deci în societăţile civilizate s-ar putea găsi mituri mai adecvate realităţii decât cele din societăţile primitive.

Problemele intervin atunci când apar teoriile şi ideologiile. Există mai multe nivele de teoretizare.[219] Primul nivel este cel al raţionamentului ştiinţific ca atare, deşi foarte ataşat de datele ştiinţei, reprezintă totuşi o decriptare şi o recodificare a acestora, deci o primă hermeneutică. Urmează teoriile foarte ataşate de date şi o întreagă gradulalitate a „distanţei” teoriilor faţă de date. Spre exemplu, teoria relativităţii este mai ataşată de datele ştiinţei decât teoria Big-Bang-ului, aceasta din urmă conţinând mult mai multe presupuneri, iar posibilitatea justeţei altor teorii alternative este mai mare decât în cadrul teoriei relativităţii (cuantice şi generalizate). Evoluţionismul se presupune a fi ştiinţă. Dar ce înseamnă a fi ştiinţă? Teoriile foarte apropiate de date, precum teoria relativităţii, teoria gravitaţiei, etc. pot fi numite ştiinţă. Teoriile mai îndepărtate de date, precum cea a Big-Bang-ului sunt la limita dintre ştiinţă şi filosofie. Filosofia asupra teoriilor ştiinţifice reprezintă un punct de vedere asupra realităţii, autorul recunoscând în general posibilitatea alternativelor sau, în orice caz, societatea când vorbeşte de filosofie sau sisteme filosofice, înţelege prin acestea puncte de vedere bine sistematizate despre lume, care pot servi într-un anume sens formării unei viziuni despre lume, dar sunt incapabile să deţină un caracter absolut. Ideologiile sunt altceva: o tentativă, mereu ilegitimă, de absolutizare a unui punct de vedere. Totuşi, pot exista unele ideologii care la un moment dat să producă şi urmări pozitive.

Teologia (sau teologiile diferitelor religii) sunt viziuni despre lume organizate în ierarhii dogmatice şi au un caracter absolut intrinsec, propriu, legitim, fapt pentru care o persoană situată în interiorul unei poziţii teologice nu îmbrăţişează această perspectivă ca pe o „opinie posibilă”, ci ca pe un crez. Crezul ateului este că „Dumnezeu nu există” sau, cu textul Scripturii, «Nu este Dumnezeu!» (***Ps.*** 14/13,1;

---

[217] Cf. Alister McGrath, *op. cit.*, pp. 82-118. *The Xavier Zubiri Review, a publication of The Xavier Zubiri Foundation of North America*, Volume 7, 2005: Xavier Zubiri, *¿Qué es investigar?*, pp. 5 sq.; Diego Garcia, *Ciencia y filosofía*, pp. 9 sq.; Vicente Arribas Montes, *El tema de la ciencia en la filosofía de Xavier Zubiri*, pp. 29 sq.; Thomas B. Fowler, *Reality in Science and Reality in Philosophy: Importance of the Concept of Reality by Postulation*, pp. 41 sq.; Javier Monserrat, *La conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas*, pp. 57 sq.; Jesús Conill, *Ciencia, técnica y filosofía en nuestra situación intelectual desde la perspectiva de Ortega, Zubiri, y Aranguren*, pp. 67 sq.; Antonio Ferraz, *Filosofía, ciencia y realidad: apuntes zubirianos*, pp. 79; Antonio González, *La vía cósmica hacia Dios según Xavier Zubiri*, pp. 91 sq.; Pedro Laín Entralgo, *Xavier Zubiri*, pp. 109 sq.

[218] Ilie Pârvu, *op. cit.*, pp. 20-36. Patrick Suppes, *op. cit.*, p. 70. Diferenţa dintre kantianism şi empirism (Locke, Hume) – Nae Ionescu, *Curs de istorie a logicii*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 199-206. Despre critica empiristă a lui Locke şi Hume – *ibid.*, pp. 188-198. Cf. Mircea T. Djuvara, *Pe ruinele materialismului*, în *Personalităţi şi curente filosofice*, ed. Petre Dan, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, pp. 65-68.

[219] Cf. G. W. Leibniz, *op. cit.*, pp. 269 sqq.

53/52,1), aceasta fiind poziţia sa teologică, convingerea sa faţă de ideea de Dumnezeu.[220] Diferenţa dintre teologie ca atare şi ideologie este că aceasta din urmă nu posedă (promotorii ei nu sunt autorizaţi să afirme o asemenea posesie) suficientă legitimitate a-şi proclama un caracter absolut întrucât nu posedă o Revelaţie şi nici nu pot pretinde aceasta şi de aceea caută să se fundamenteze (să-şi legitimeze pretenţia de caracter absolut) într-o „revelaţie" pe care şi-o creează din incorporarea teoriilor cu autoritate în epocă, cum este, în epoca noastră, cazul cel mai pregnant al evoluţionismului. În acest sens, evoluţionismul, ca ideologie cu pretenţie de ştiinţă a fost aliatul şi instrumentul cel mai puternic al ateismului modern. Mitul scientist şi miturile cercetării ştiinţifice cedează în faţa unei abordări mai ştiinţifice a ştiinţei înseşi.[221] Între preocupările mai noi se înscrie şi detectarea miturilor care apar în ştiinţă şi produc alterări metodologice. Spre exemplu, William McComas a identificat zece mituri legate de ştiinţă: ipotezele devin teorii care devin legi; o ipoteză este o presupunere educată; există o metodă ştiinţifică generală şi universală; evidenţa acumulată cu grijă va produce cunoaştere sigură; ştiinţa şi metodele sale oferă dovezi absolute; ştiinţa este mai degrabă procedurală decât creatoare; ştiinţa şi metodele sale pot răspunde la toate întrebările; oamenii de ştiinţă sunt cei mai cu seamă obiectivi; experimentele sunt calea principală a cunoaşterii ştiinţifice; toată opera ştiinţifică este recapitulată pentru a menţine onestitatea procesului.[222] Conştientizarea tentaţiei din partea oamenilor de ştiinţă de a supraestima forţele metodelor noastre cognitive este benefică şi din perspectiva relaţiilor care se stabilesc între ştiinţă şi teologie.

Sfinţii Părinţi ai Bisericii deţineau cunoştinţe ştiinţifice deosebit de avansate pentru vremea lor.[223] Clement al Alexandriei arată rolul pregătitor al ştiinţei şi al filosofiei pentru credinţă,[224] rolul fiecăreia în parte, precum şi raportul dintre acestea.[225]

---

[220] Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1994, pp. 10-12; Alister McGrath, *op. cit.*, pp. 53-57. Thomas B. Fowler, *Zubiri and the Imperative of Theology in the 21st Century*, loc. cit., p. 4; Armando Savignano, *art. cit*., pp. 6, 11; Germán Marquínez Argote, *art. cit*., pp. 103, 108-109. Brad Elliott Stone, *art. cit.*, pp. 73- 88. Francisco-Xavier Sotil Baylos, *art. cit.*, pp. 69-86.

[221] Cf. Karl Jaspers, *op. cit.*, pp. 108 sq. Cf. John Shand, *op. cit.*, pp. 181-197; Petre Andrei, *op. cit.*, pp. 35-37. Ilie Pârvu, *op. cit.*, pp. 101-102, 122-130, 135-140. W. Newton-Smith, *Raţionalitatea ştiinţei*, trad. Mircea Dumitru, E. Bleoca, A. Botez şi G. Nagâţ, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1995, pp. 36-37 (sq.). Karl Popper, Karl Popper, *Ştiinţa: probleme, scopuri, responsabilităţi*, în id., *Mitul contextului*, trad. Florin Lobonţ, Claudiu Mesaroş, Ed. Trei, 1998, pp. 112-148, (123-124).

[222] William McComas, *Ten myths of science: Reexamining what we think we know...*, vol. 96, „School Science & Mathematics", 1 ian. 1996, p. 10.

[223] Cf.: Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II:I-III, pp. 85-87; IV:5, p. 116, IX:V, p. 176. Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt apologetic la Hexaimeron, către fratele său Petru*, cap. XI, în *Scrieri* II, P.S.B. 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, 1998, p. 113. Id., *Dialogul despre suflet şi înviere*, în *Scrieri* II, PSB 30, ed. cit., pp. 355, 357. Id., *Cuvânt apologetic la Hexaimeron, către fratele său Petru*, cap. XI, în *Scrieri* II, ed. cit., p. 107. Id., *Dialogul despre suflet şi înviere*, ed. cit., pp. 370-372. Id., *Cuvânt apologetic la Hexaemeron, către fratele său Petru*, în *Scrieri* II, ed. cit., p. 122.

[224] Cf. Clement Alexandrinul, *Scrieri*, partea a doua, *Stromatele*, trad., intr. şi note Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, *PSB* 5, 1982, *Stromata* VI, & 33, pp. 28-29.

[225] *Ibid*., *Stromata* V, & 28.4., p. 28. *Ibid*., *Stromatele* V (& 28.1-3) şi VII (& 37.6), pp. 25-27, 32. Termenul "Revelaţie" este scris în general cu literă iniţială mare deoarece este raportat la Iisus Hristos, Revelaţia desăvârşită. *Ibid*., *Stromata* VI, & 35.2, pp. 29-30.

Dar reducţionismul raţionalist, "pozitivist",[226] este condamnat de părinţii şi scriitorii bisericeşti.[227]

În Biserica Ortodoxă se observă o abordare predominant duhovnicească, în vreme ce doctrina creaţiei nu este pusă în discuţie. Dar şi oamenii de ştiinţă moderni recunosc necesitatea delimitării sferelor de competenţă şi ilegitimitatea deturnării materialist-reducţioniste a ştiinţei, în sensul că doar pe baza datelor ştiinţei nimeni nu se poate exprima cu privire le Creatorul lumii sau la planul ontic spiritual.[228]

C. Drumul de la date la interpretare. Importanţa antropologică a interpretării ştiinţifice.

Renaşterea, pozitivismul, ateismul materialist dialectic şi umanismul au urmărit să creeze o „ştiinţă", eliberată de „corsetele teologiei",[229] ceea ce a dus şi la criza lor valorică.[230] Ştiinţa nu poate furniza date despre Dumnezeu. Discursul raţional al raţiunii umane autonome nu are această capacitate,[231] ci doar credinţa poate transforma, pe calea inversă, raţiunile dumnezeieşti cele mai presus de cuvânt, în raţionalitatea cuvântului.

Antropologia ştiinţifică ajunge tot mai convinsă, împotriva postulatului comtian apodictic al inferiorităţii religiei faţă de gândirea raţională că religia este constitutivă omului ca fenomen, indiferent de orientarea religioasă, omul fiind orientat

---

[226] Folosesc ghilimelele pentru ştiinţa „pozitivă" întrucât sensul figurat al termenului „pozitiv", care ne îndreaptă cu gândul la termeni din grupa semantică a adjectivelor „bun", „progresist" ş.a., a fost confiscat pe nedrept de filosofii Cecului de la Viena din anii 1920 (Moritz Schlich, Rudolf Carnap ş.a.) pentru a servi scopurile necredinţei şi pentru a o prezenta pe aceasta drept o teză ştiinţifică, în opoziţie cu credinţa, care nu ar avea temei ştiinţific. Termenul pozitivism a fost suprapus în socioantropologie cu teza naturalismului sociologic, dar şi filosofic, al lui Auguste Comte (1798-1857). În cazul „pozitivismului" nu a mai fost nevoie de folosirea ghilimelelor, întrucât termenul sufixat defineşte curentul de gândire respectiv. Nigel Rapport, *Towards the Holy Grail of a 'scientific morality'*, în „Anthropology Today", Royal Anthropological Institute, vol. 17., no. 3, june 2001, pp. 1-2. Cf. Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 11 sq. Cf. Octav Onicescu, *Imperialismul ştiinţei*, în *Personalităţi şi curente filosofice*, ed. Petre Dan, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, pp. 55-57. D. Drăghicescu, *Evoluţia religioasă*, în *ibid*., pp. 87-95.

[227] Cf. Tertulian, *Despre prescripţia contra ereticilor*, în *Apologeţi de limbă latină*, trad. Prof. Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol, Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, PSB 3, 1981, VII.1-2, pp. 142-143; Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: IV, pp. 74-75. Ierom. Damaschin, *Prefaţa editorului*, în Ierom. Serafim Rose, *op. cit.*, pp. 25-26.

[228] Jacques Merleau Ponty, *Cosmologia secolului XX*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, pp. 328-329. Cf. Cf. Werner Heisenberg, *Paşi peste graniţe*, trad. Ilie Pârvu, Ed. Politică, 1977, pp. 13-36, 127-140.

[229] Cf. M. S. Belinski, *Despre mitologia şi filosofia Bibliei*, trad. Elena-Maria Florescu [Moscova, 1977], Ed. Politică, Bucureşti, 1982, pp. 16 sq. – urmează fidel ideologia materialistă marxist-leninistă. La fel în Acad. Vasile D. Mîrza, *Prefaţa* la Charles Darwin, *Originea speciilor*, trad. Ion E. Fuhn, Ed. Academiei R. P. Române, Bucureşti, 1957, p. IX.

[230] Nikolai Berdiaev, *Sensul istoriei*, ed. cit., pp. 129-178. Nikolai Berdiaev, *Împaratia spiritului şi împărăţia cezarului*, ed. cit., pp. 84-102.

[231] Cf. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. XIV, a. 7, în Eugen Munteanu, Lucia-Gabriela Munteanu, *Aeterna latinitas*, Ed. Polirom, Iaşi, 1996, p. 272. Cf. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeieşti*, în *op. cit.*, IV:11, p. 150. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. 1, pp. 86-89. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, loc. cit.

spre transcendent, năzuind la o desăvârşire pe care nu o posedă şi simţindu-se atras de divinitate dincolo de acţiunea factorilor psihologici. [232] Concepţia ateistă este ea însăşi rezultată în urma unei gândiri religioase.[233]

Antropologia modernă recunoaşte, mai nou, pe de o parte, ca şi psihologia modernă, anterioritatea religiei faţă de alte „forme culturale”, dar rămâne cu reflexul „pozitivist” de a încerca să îi găsească o cauză naturală. *Religia*, credinţa în Dumnezeu cu formele ei, nu este în profunzimile ei o „formă culturală” (între altele), ci *o esenţă, o calitate esenţială a spiritualităţii omului şi a comunităţii sociale, care in-formează cultura*, pentru a folosi un termen aristotelic, adică o organizează. Religia este, din punct de vedere creştin, legătura omului cu Dumnezeu (cf. definiţia antică *re-ligare*: reînnodarea legăturii omului cu Dumnezeu).[234]

Mesajul pe care ni-l transmite Dumnezeu întrupându-se, atât prin cuvinte, cât şi prin realitatea şi prezenţa persoanei Sale reprezintă culmea clarităţii sau desăvârşirea Revelaţiei, de la care orice deraiere reprezintă o scădere pasibilă a nu indica în mod corect calea mântuirii. În procesul de transmitere prin cultură a Revelaţiei creştine, pe de o parte, aceasta a fost supusă de către societate, datorită incapacităţilor sale de a şi-o însuşi, unui proces de remitologizare, de scădere sau reducere la micimea comprehensiunii umane, dar pe de altă parte a reuşit să pătrundă în istorie şi să o modeleze, demitologizând informaţiile despre Dumnezeu, respectiv sfărâmând idolii mentali, ceea ce a făcut posibilă în primul rând, poate, efortul – atunci când a fost posibil – pentru valorizarea persoanei şi respectul pentru aproapele în civilizaţiile moderne.[235]

3.3. Polul credinţei în cultură. Mit şi revelaţie, rit magic şi Liturghie.

A. Mitul.

Omul caută prin cultură sensuri, ceea ce ar însemna că, în măsura în care această căutare este autonomă, societatea „mitizează” – sensul se potriveşte etimologiei cuvântului *μύθος* = „poveste”, „basm”.[236] Prin „mit”, omul caută o explicaţie cauzală,

---

[232] Cf. Poziţia raţionalistă: Victor Kernbach, *op. cit.*, pp. 7-8.

[233] Cf. Xavier Zubiri, *op. cit.*, p. 12; Alister McGrath, *op. cit.*, pp. 53-57. Thomas B. Fowler, *art. cit.*, p. 4; Armando Savignano, *art. cit.*, pp. 6, 11; Germán Marquínez Argote, *art. cit.*, pp. 103, 108-109; Brad Elliott Stone, *art. cit.*, pp. 73- 88. Francisco-Xavier Sotil Baylos, *art. cit.*, pp. 69-86 – trimiteri ubicue pentru această problemă în teza de faţă.

[234] Virgil Nemoianu, *Jocurile divinităţii. Gândire, libertate şi religie la sfârşit de mileniu*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, pp. 19-23.

[235] Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, p. 15-16. René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, ed. cit., pp. 285-289 (Lectură sacrificială şi istorie). Id., *Ţapul ispăşitor*, ed. cit., pp. 123-129 (Ştiinţa miturilor).

[236] «*Căci va veni o vreme când nu vor mai suferi învăţătura sănătoasă, ci - dornici să-şi desfăteze auzul - îşi vor grămădi învăţători după poftele lor, Şi îşi vor întoarce auzul de la adevăr şi se vor abate către basme* – **μύθους**» (2 ***Tim.*** 4,3-4). «Iar de basmele cele lumeşti şi băbeşti, fereşte-te (*τοὺς δὲ βεβήλους και γραώδεις* ***μύθους*** *παραίτου*) şi deprinde-te cu dreapta credinţă. Căci deprinderea trupească la puţin foloseşte, dar dreapta credinţă spre toate este de folos, având făgăduinţa vieţii de acum şi a celei ce va să vină.» (1 ***Tim.*** 4,7-8). *v. Infra.* Cf. Sf. Atanasie cel Mare, *Viaţa Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, Cap. XXII, în *Scrieri*, *Partea* I, *PSB* 15, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, 1987, pp. 206-207. Minucius Felix, *Dialogul Octavius*, XX-XXI, în *Apologeţi de limbă latină*, trad. Prof. Nicolae Chiţescu, Eliodor

caută înţelegerea globală a unui fenomen / eveniment şi, în măsura în care simţul apofatic al spiritualităţii comunităţii respective sau a persoanei respective este mai dezvoltat, societatea sau persoanele respective vor înţelege că „principiul” fenomenului / evenimentului îl transcende, până într-acolo încât „principiile” finale, totalizante cu adevărat, sau principiul unic ultim şi unificator transcende lumea şi se leagă de divinitate.[237] Aici se află cumpăna între direcţia „simbolică” şi cea „logică”, dar mitul este o încercare de a rezolva autonom problema sensului sau a principiului, spre deosebire de teologie, care caută o explicaţie a Revelaţiei. Ceea ce miturile Greciei antice încercau să redea în maniera lor „apofatică”, considerând misterele divine un „tabu”, filosofii au încercat să explice în manieră catafatică, adică „atingându-se de mistere”, căutând să găsească o cale de a străpunge cerul, transcendentul, cu raţiunea logică. La fel s-a întâmplat în toate culturile unde s-a dezvoltat o filosofie: China, India, Egipt, Mesopotamia şi Orientul Apropiat în general. De atunci încoace rolul filosofului a fost acela de decriptare, demistificare, iar cel al preotului păgân sau al aedului de incriptare, mistificare.[238] De aceea, rolul filosofiei a fost unul benefic atunci când prin disocierea ei de mitologie, se apropia uneori de Revelaţie.

Din dorinţa de a găsi răspunsuri cu instrumentele ştiinţei la problemele cele mai intime ale vieţii sociale ale omului, s-a simţit nevoia depăşirii conceptelor sociologismului din sec. XIX-XX promovat de Émile Durkheim şi de nepotul său, Marcel Mauss.[239] În acest fel s-a născut antropologia ca ştiinţă, care s-a construit îndeosebi sub forma structuralismului, după precedentele evoluţioniste ale lui Tylor şi Frazer.[240] Claude Lévi-Strauss,[241] după cercetări făcute îndeosebi în America de Sud, pune bazele antropologie structuraliste la jumătatea sec. XX. Demersul său vizează descoperirea structurilor sociale, îndeosebi a celor fundamentale, structuri care fac operante relaţiile interumane, precum cele care apar în cadrul familiei, a religiei, a ierarhiei sociale de orice tip, respectiv în sfera cognitivă şi în practica socială asociată cu acestea: mitul, magia, religiosul ocupă astfel şi ele un loc central al cercetărilor. Numeroşi alţi cercetători au continuat demersul structuralist, spre exemplu în câmpul semioticii şi al mitologiei, adesea cu influenţe marxiste şi existenţialiste, sartriene. Critica poststructuralismului şi a deconstructivismului, avându-l ca promotor pe

---

Constantinescu, Paul Papadopol, Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, 1981, pp. 372-373: incredibilitatea mitologiei.

[237] Cf. Mircea Eliade**,** *Mituri, Vise şi Mistere*, colecţia Historia Religiorum, trad. Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Rd. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, p. 10 sq. Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, "The Structural Study of Myth.", vol. 1, Harmondsworth, Penguin, 1993, pp. 206-231.

[238] Cf. Sigmund Freud, *Totem şi tabu*, III, în *Opere*, 4, *Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, pp. 236-247, 276, 283 sq.

[239] Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, trad. Monique Layton, University of Chicago Press, 1983, pp. 5-9, 44-49.

[240] Robert Deliège, *op. cit.*, pp. 32-58.

[241] Claude Lévi-Strauss, *op. cit*., *passim* (cf. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 1958). Dintre emuli : Roland Barthes; Louis Pierre Althusser structuralist cu multe note critice; Michel Foucault spre sfârşitul vieţii şi Jacques Lacan urmează de asemenea calea poststructuralistă, influenţaţi de existenţialismul sartrian – Edith Kurzweil, *The Fate of Structuralism*, “Theory Culture Society”, vol. 3, 1986, pp. 113-124 ; Vintilă Mihăilescu, *op. cit.*, pp. 41-42, 76.

Jacques Derrida, a arătat că nu există structuri şi simboluri absolut universale [242] şi, de asemenea, că dorinţa omului de a-şi impune propria structură cognitivă asupra obiectului de cercetat – în cazul antropologiei structura mitului, a ritului, a relaţiilor sociale – violentează asupra cunoaşterii autentice.[243]

Funcţia socială a mitului, precum şi rolul grupului social în fabricarea explicaţiilor mitico-magice a fost studiată de către Lévy-Bruhl, care a arătat că mentalitatea umană, cu cât este mai primitivă şi mai puţin obişnuită cu gândirea critic-empirică, este uşor cucerită de explicaţii mitico-magice chiar pentru fenomene care pentru noi au o explicaţie empirică şi logică evidentă, iar cutumele grupului social întreţin acest tip de mentalitate.[244] Ernst Cassirer este cel care a analizat gândirea mitică în manieră kantiană, studiul său relevând faptul că gândirea mitică este o constantă sau o parte integrantă a gândirii umane în general.[245]

Antropologia ştiinţifică sau structuralistă, care vede în *mit* o proiecţie a unor explicaţii integratoare din partea omului sau îndeosebi a colectivităţilor umane, asupra relaţiilor sale cu originile, cu problemele spiritului sau ale raţiunii, cu problemele existenţiale şi cu viitorul.[246] În afara funcţiei cognitive, de explicaţie, a mitului, E. Cassirer relevă importanţa funcţiei dinamice, ca mod de percepţie a lumii.[247] Chiar dacă ştiinţa nu se preocupă dacă lumea spirituală sau existenţa lui Dumnezeu, asupra cărora se îndreaptă numeroase proiecţii mitologice sunt autentice, iar uneori consideră speculativ că însăşi Revelaţia ar fi un tip de mistificare, ar putea exista totuşi o punte de legătură între ceea ce constată ştiinţa şi perspectiva patristică, în sensul că interpretarea ştiinţifică corespunde destul de bine cu prima parte a explicaţiei patristice: mitul este o proiecţie a unor explicaţii omeneşti, dar omul poate evita deplin tentaţia explicitării mitologice a sensurilor lumii şi a sensului existenţei sale în lume doar cu ajutorul Revelaţiei, deoarece aceasta îl deschide spre adevărul autentic, oferit de către Dumnezeu însuşi, iar în final spre Adevărul desăvârşit, personal şi dăruit nouă spre împărtăşire, Iisus Hristos. Dar dacă omul persistă în orgoliul cunoaşterii autonome, el se închide faţă de sfera cunoaşterii pe care i-o deschide Dumnezeu şi în care nu are acces altfel decât prin Revelaţie.[248]

Creştinismul este cel care a produs în conştiinţa istoricilor impulsul cel mai puternic pentru demitologizare. Astfel, ştiinţa modernă a istoriei nu mai permite „timpuri mitice” sau „primordialităţi atemporale” în afara începuturilor creaţiei şi a

---

242 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trad. Alan Bass, New York and London, pp. 351-370 (Structure, Sign and Play).

243 *Ibid., passim.*

244 Lucien Lévy-Bruhl, *The 'soul' of the Primitive*, Praeger, New York, 1966, pp. 5-6, 60-61. Lucian Blaga, *Despre gândirea magică*, Ed. Garamond, Bucureşti, 1992, pp. 27-29.

245 Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filozofia culturii umane*, trad. Constantin Cosman, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 105-154. Lucian Blaga, *op. cit.*., pp. 30-34.

246 Cf. Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, "The Structural Study of Myth.", vol. 1, Harmondsworth, Penguin, 1993, pp. 206-231.

247 Ernst Cassirer, *op. cit.*, pp. 109-110.

248 Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, pp. 206-207. Minucius Felix, *op. cit.*, pp. 372-373. Cf. Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 105.

viitorului sau sfârşitului eshatologic, care vor rămâne singurele susceptibile de mitificare, în măsura în care interpretarea lor se sustrage Revelaţiei, singura autoritate cognitivă veritabilă asupra începutului şi sfârşitului. Nici ştiinţa nu dispune de capacităţile Revelaţiei de a dezvălui începutul şi sfârşitul. Aceasta nu înseamnă că Revelaţia ar fi mit pentru că nu poate fi circumscris ştiinţei, ci dimpotrivă, că filosofia antirevelaţională este mitologică chiar dacă îşi extrapolează speculativ consideraţiile pornind de la ştiinţă. În modernitate s-au dezvoltat multe mituri, cum ar fi „mitul solar al Revoluţiei" Franceze, cu cosmognie şi antropogonie proprie, la fel ca şi miturile similare ale bolşevismului, mitul progresului, mitul scientist, cele ufologice şi futurologice.[249] Cu toate acestea, însăşi modernitatea, în alte zone geografice decât câmpul de acţiune al acelui mit sau prin criticii din interior şi, cu atât mai mult, după disoluţia lor istorică, le recunoaşte ca mituri, ceea ce un ar fi posibilă într-o societate mitică. În societatea modernă apar şi mor mituri, dar societatea a încetat să fie una mitică din momentul în care a pătruns în ea lucrarea Revelaţiei creştine. Multe curente de gândire îşi revendică rolul demitologizant, dar singura cu adevărat demitologizantă este Revelaţie creştină, întrucât doar ea este capabilă să introducă în lume lucrarea adevărului Dumnezeului-Om, nu doar al omului, care este incomplet în afara racordării la sursa ineludabilă a adevărului, Dumnezeu.

B. Revelaţie şi mit.

Antropologia ştiinţifică modernă a ajuns să considere mitosfera drept inevitabilă.[250] Afirmaţia are un grad de adevăr datorat, din punctul de vedere al teologiei creştine, stării căzute în care se află omenirea şi imperfecţiunii cunoaşterii umane, dar o eroare care apare frecvent chiar la cercetători este identificarea religiei cu mitologia, cum recunosc şi autorii raţionalişti.[251] Chiar realizând diferenţa dintre cele două tipuri de raportare la transcendent, religia este văzută de către unii autori ca dependentă de mit,[252] în timp ce unii autori creştini susţin că Revelaţia creştină este ca oponentul cel mai redutabil al mitului.[253] Aceasta din urmă este şi poziţia Sfinţilor

---

[249] Karl Popper, *op. cit.*, pp. 112-148.

[250]: Mircea Eliade, Joseph Campbell, Alexander Eliot, *The Universal Myths: Heroes, Gods, Tricksters and Others*, Plume, New York, 1990, pp. William G. Doty, *Myth, Myth Making and Poetry*, în „Mythosphere, a Journal for Image, Myth and Symbol", vol. 1, issue 4, Routledge, 2000, p. 396 sq. Mircea Eliade, Wendell C Beane (Editor), William G Doty (Editor), *Myths, Rites, Symbols: a Mircea Eliade Reader*, vol. 1-2, Harper, New York, 1976.

[251] Cf. Norman O. Brown, *Hermes the Thief: The Evolution of a Myth*, University of Wisconsin Press, 1947, pp. 90 sq. Sigmund Freud, *op. cit.*, pp. 276, 283 sq. Cf. Andrew Lang, *Anthropology and Religion, The Making of Religion,* Longmans, Green, colab., London, New York and Bombay, 1900, Cap. II, pp. 39-64.

[252] Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trad. Willard R. Trask, Harper & Row, New York, 1961, p. 100. Id., *Myth and Reality*. trad. Willard R. Trask, Harper & Row, New York, 1968, pp. 181-93. Id., *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism"*, trad. Philip Mairet, Princeton UP, Princeton,, 1991, pp. 16-17.

[253] John A. Hardon S.J, *The Catholic Understanding of the Bible,* Inter Mirifica, 1997, Washington, pp. 86, 102-104. Carl F. H. Henry, *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1947, p. 38. Id., *God, Revelation and Authority*, 6 vol., Word, Waco, 1976-1983, vol. 3, 248,

Părinţi, care afirmă adesea că Scriptura nu ne prezintă mituri, ci se opune miturilor.[254] Revelaţia, considerată la adevărata ei valoare, ca transmitere de adevăruri din partea lui Dumnezeu către om, ci sunt considerate cel mult posibile „revelaţii primordiale" în sens relativ, care pornesc tot de la felul în care omul reuşeşte să înţeleagă transcendentul, care are, astfel, o inevitabilă parţialitate.[255] În măsura în care omul sau societatea nu sunt capabili să îşi însuşească Revelaţia, mitologizează. De aceea cel mai mare producător de mituri moderne este cultura dezcreştinată. Despre mitologie ca opus al teologiei revelate vom avea prilejul să discutăm pe tot parcursul lucrării de faţă, întrucât este un subiect antropologic important, crucial chiar, pentru că omul se poate înţelege pe sine în lumina adevărului revelat sau într-o sferă de autoproiecţii care îl îndepărtează de Dumnezeu.

Antropologia ştiinţifică modernă moşteneşte prejudecăţile pozitiviste, înscriindu-se în efortul unor gânditori ca Lucretius, Marx, Engels, antropologul Paul Radin din sec. XX, de a identifica religia revelată cu mitologia şi a deduce originea religiei din frica faţă de natură sau din interesul egoist al omului (William James).[256] Dar comuniunea cu Dumnezeu este opusă egoismului (*φιλαυτία*).[257]

Evaluarea raporturilor dintre mit şi Revelaţie, precum şi dintre rit şi Liturghie (sau ritualul creştin) apare ca necesară îndeosebi deoarece cunoaşterea şi practicile creştine au fost cu prea mare uşurinţă puse pe acelaşi plan valoric cu miticul şi ritualul magic. Există apropieri, asemănări între cele două planuri, întrucât conştiinţa mitică şi credinţa în Revelaţie sunt modalităţi, totuşi diferite, ale aceluiaşi tip de activitate cognitivă, anume a percepţiei totalitare a lumii cu sens transcendent. Întrucât asemănările au fost subliniate cu prisosinţă de specialişti, de multe ori frizând chiar reducţionismul, diferenţele sunt cele care ne vor interesa mai mult. Trebuie totuşi să încep cu ceea ce este comun. Asemănarea dintre conştiinţa mitică şi credinţa religioasă rezidă, cum am spus, în faptul că ambele sunt modalităţi cognitive de acelaşi gen.

Antropologia structuralistă a reuşit să descifreze câteva scheme de funcţionare ale mitogenezei. Nu se poate nega că acest mod de funcţionare îşi găseşte similarităţi în gândirea religioasă, motiv care a oferit în mod aparent argumente celor ce susţin

---

446, vol. 4, pp. 522-541. Kevin J. Vanhoozer, *The Semantics of Biblical Literature: Truth and Scripture's Diverse Literary Forms*, în Hermeneutics, Authority and Canon (ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge); 2d ed.; Grand Rapids, Baker, 1995, p. 69.

[254] Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, I:V, p. 73; *PG* 36, col. 17B. Sf. Atanasie cel Mare, *Viaţa Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, Cap. XXII, în *Scrieri*, *Partea* I, *PSB* 15, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, 1987, pp. 206-207. Minucius Felix, *Dialogul Octavius*, XX-XXI, în *Apologeţi de limbă latină*, trad. Prof. Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol, Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, 1981, pp. 372-373.

[255] Stanley Cavell, *Aversive Thinking: Emersonian Representations in Heidegger and Nietzsche*, în „New Literary History", vol. 22, no. 1, Institutions of Interpretation, 1991, pp. 129-160.

[256] *Alexander Saxton,* Marxism, Labor, and the Failed Critique of Religion*, „Science & Society", vol. 70, issue 3, july, 2006, pp. 308-366 (Cf. Paul Radin,* Social Anthropology*, McGraw Hill Book Company, New York and London, 1933).*

[257] Cf. Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 112. Lars Thunberg, *op. cit.*, pp. 258-276.

identitatea dintre gândirea religioasă şi cea mitică sau cel puţin provenienţa gândirii religioase din cea mitică.[258]

Această schiţă redă perfect mecanismele Revelaţiei cu singura condiţie a înlocuirii termenului „Mit" cu cel de „Adevăr revelat". Susţinerea identităţii dintre mit şi Revelaţie sau a provenienţei Revelaţiei pe cale mitică poartă cu sine ideea că Revelaţia ar fi un produs pur uman. Or, deosebirea radicală dintre Revelaţie şi mit este că prima provine de la Dumnezeul cel Viu, Dumnezeul lui Avraam, Isaac şi Iacov, revelat desăvârşit în Fiul lui Dumnezeu întrupat, iar mitul este o degradare, alterare sau cel puţin o estompare a Revelaţiei din cauza ingerinţelor omeneşti, din cauza imperfecţiunii de care dă dovadă uneori omul în receptarea Revelaţiei autentice. Dar teoriile identităţii dintre mit şi Revelaţie sau ale provenienţei Revelaţiei pe cale mitică sunt ale celor care nu cred ei înşişi în Revelaţia autentică, ci consideră Revelaţia un produs omenesc, mai elaborat decât mitul, un produs realizat pe premise adesea mai sănătoase şi mai logice decât acesta, dar tot omenesc. Iar neîncrederea în existenţa reală a Revelaţiei autentice provine din lipsa credinţei în Dumnezeu ca suprafiinţă reală, creatoare a lumii şi a omului. Pentru noi însă, care credem în Dumnezeul cel Viu, Revelaţia este descoperirea Lui către lume şi astfel, spre deosebire de relativismul în care se află reducţionismul, în credinţă apare diferenţa extrem de semnificativă între *vera* şi *falsa religio*, prima fiind revelată, iar cealaltă alterând Revelaţia. Aşadar, mecanismul similar nu spune totul despre mit şi Revelaţie, ci diferenţa dintre ele se află în conţinutul purtător de semnificaţie: nu este totuna dacă hierofania este descoperirea autentică a unei realităţi tainice a dumnezeirii sau o închipuire omenească proiectată spre divinitate şi care îşi reverberează ecoul printr-o falsă hierofanie. Nu este indiferent dacă puterea care se revelează este cea dumnezeiască sau, dimpotrivă, a unui demon prefăcut în «înger de lumină» (2 ***Cor.*** 11,14).

Din toate aceste motive nici sacrul mitului nu este egal cu sfinţenia autentică a lui Dumnezeu, nici absolutul nu este acelaşi, căci Revelaţia ne apropie de absolutul autentic al lui Dumnezeu, iar mitul proiectează asupra divinităţii imaginea ambivalentă a umanităţii, prinsă între păcat şi sfinţenie (motiv pentru care sacrul mitic este ambivalent, în timp ce sfinţenia dumnezeiască este manifestarea Binelui absolut care transcende ambivalenţele şi ambiguităţile făpturii). Aşadar, mitul rezultă din ingerinţa omului care deturnează sensurile Revelaţiei autentice, mitul rezultă din faptul că omul încearcă să îşi creeze idoli din propriile sale păcate pentru a şi le justifica,[259] iar idolii sunt înlocuitorii uzurpatori ai lui Dumnezeu cel Viu, a cărei Revelaţie autentică către Avraam, Isaac, Iacov, profeţi şi prin Iisus Hristos, Apostoli şi sfinţi o neagă antropologia reducţionistă, rămânând astfel prinsă ea însăşi în cercul vicios al interpretării mitice, proiectând ea însăşi un mit asupra divinităţii, cel al provenienţei pur umane a religiei.

---

[258] Cf. Aurel Codoban, *Sacru şi ontofanie. Pentru o nouă filozofie a religiilor*, Ed. Polirom, Iaşi, 1998, p. 96 –„Gândirea magică".

[259] Cf. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Idolul ca chip al naturii divnizate şi icoana ca fereastră spre transcendenţa dumnezeiască*, în „Ortodoxia", nr. 1, ian.-mart., 1982, [pp. 12-27], pp. 13-17.

Mitul înseamnă un sistem cultural care este o aproximare omenească, în vreme ce religia revelată este un sistem cultural impregnat de intenţionalităţile divine. Iar acum este momentul să facem un pas înainte şi să distingem între religii, mituri şi religia revelată. Creştinismul recunoaşte că, într-o anumită măsură, celelalte mari religii de pe glob deţin reflexe mai mult sau mai puţin clare ale Revelaţiei, iar măsura mai mare a Revelaţiei se află în celelalte două religii monoteiste: iudaismul şi islamul. Dar nu trebuie neglijată nici spiritualitatea sau tezaurul celorlalte religii care este compatibil cu Revelaţia. Revelaţia şi mitul se află în relaţie de invers-proporţionalitate: cu cât Revelaţia este prezentă mai limpede într-o anumită religie, cu atât aceasta este mai săracă în mituri şi invers. Creştinismul este din acest motiv religia prin excelenţă antimitologică sau demitologizantă, încât este religia revelată prin excelenţă (2 ***Tim.*** 4,3-4; 1 ***Tim.*** 4,7-8). Acolo unde Dumnezeu însuşi se revelează nu mai este nevoie de aproximări omeneşti. René Girard observă mai degrabă latura negativă a mitului, iar scăderea lui faţă de Revelaţie este o negativitate în sine. Acelaşi autor arată legătura mitului şi a ritului magic ca reprezentare magică a mitului în legătură directă cu violenţa omului. Miturile orientează omul spre divinităţi după chipul şi asemănarea sa: în loc ca omul să se închine lui Dumnezeu pentru a-L imita pe El, mimetismul omului se îndreaptă spre semeni şi spre colectivitate, dar în absenţa harului, zicem noi ceea ce găseşte omul în sine şi în ceilalţi este egoism şi violenţă, ceea ce duce la o spirală a escaladării acestora. R. Girard vorbea de „buna *mimesis* rituală”, ceea ce înseamnă anihilarea violenţei prin transferul ei asupra victimei sacrificiale. Dar aceste „bine”, după cum arată tot el, este aparent pentru că nu *vindecă* violenţa, aşa cum face Hristos.[260] Singurul mimetism pozitiv este asemănarea cu Dumnezeu după modelul lui Hristos.[261] Se poate spune, *in extremis*, despre cultura creştină că este „mitul” Revelaţiei înseşi, dar este un „mit” nu în sensul comun, ci ca istorisire dezpovărată de aproximările miturilor, un „mit” adus pe calea cea bună, a indicării căii către Dumnezeu şi a asemănării cu El, este un „mit” care prin „ritul” său, Liturghia, invită la singurul mimetism bun: imitarea lui Dumnezeu şi are capacitatea de a transfigura cu adevărat fiinţa participanţilor. Dar doresc să revin repede asupra acestei afirmaţii, deoarece „mitul” nu se explică numai prin asemănări metodologice cu Revelaţia, ci şi prin deosebiri de esenţă faţă de aceasta (ex. ambivalenţa divinităţii, poziţia omului în raport cu divinitatea şi cu lumea etc.). Aceste deosebiri nu sunt accidentale, ci de esenţă, punându-şi amprenta asupra întregului sistem de gândire ce se transmite prin mit, respectiv Revelaţie, şi de aceea Revelaţia nu poate fi redusă la mit.

Drept componentă comună cel mai uşor de sesizat, miticul şi religiosul împărtăşesc apofatismul sau altfel spus simţul misterului, al tainei. Acest simţ spiritual

---

[260] René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, ed. cit., pp. 59 sq. (buna *mimesis* rituală), 72, 200, 210-218 sq. Id., *Ţapul ispăşitor*, ed. cit., pp. 131-145. Id., *Je vois satan tomber comme l'éclair*, Ed. Grasset & Fasquelle, 1999, pp. 141-160 (La singularité de la Bible, La singularité des Evangiles). Id., *Violenţa şi sacrul*, trad. Mona Antohi, Ed. Nemira, Bucureşti, 1995, pp. 297-336 [*La violence et le sacré*, Ed. Grasset, pp. 213 sq.].

[261] Sf. Ciprian, *Către Donatus* (*Ad Donatum*), în *Apologeţi de limbă greacă*, ed. cit., p. 420 – despre mimetism, imitarea divinităţilor pătimaşe, păcătoase: „Cine-şi venerează zeii îi imită. Pentru că la cei de jos delictele celor de sus [zeilor, n.n.] devin ceva religios”.

provine din genul de cunoaştere care se întemeiază pe trăirea religioasă. Fără această cunoaştere prin participare nu se poate vorbi de sfera religioasă a activităţii umane.[262] Dar trăirea religioasă este indisolubil legată de natura umană. Filozofia intuiţionistă se află într-o anumită măsură pe urmele unui asemenea tip de experienţă, la fel şi antropologia unde se aplică o astfel de filosofie. Faptul că omul nu dispune de niciun mijloc de cunoaştere absolută, care să-i întemeieze raţional, înţelegând în limitele logicii formale, principiile fundamentale ale cunoaşterii este o idee revelatoare deosebit de importantă.[263] Iar a admite o intuiţie a lumii prealabilă oricărei conceptualizări, ireductibilă la raţionamentul discursiv, nu înseamnă nici iraţionalism, nici obscurantism, pentru că raţionamentul sau discursul nu sunt excluse, ci este recunoscută limita lor şi faptul că ele sunt precedate ineluctabil de intuiţii primordiale ale spiritului, cele care generează în ultimă instanţă chiar şi axiomele ştiinţei. Acest minimum de bază al cunoaşterii, pe care raţiunea nici nu îl poate suprima, pentru că ar însemna să îşi rupă orice contact cu realitatea, dar nici nu îl poate demonstra, ţine de ceea ce am putea numi evidenţă, axiomatic. Desigur că pe măsură ce cunoaşterea evoluează perspectiva asupra acestui minimum însuşi se schimbă, dar aceasta nu schimbă datele realităţii: anume, că baza intuitivă (*the background*, fondul) a cunoaşterii nu poate fi înlocuită de raţionalul logic-discursiv. Ea furnizează mereu potenţialităţi cognitive de nebănuit odată cu îmbogăţirea cunoaşterii, dar rămâne mereu un nod gordian de nedezlegat pentru raţiune, dar şi indispensabil ei, intangibil pentru analiza discursivă, dar totuşi necesar ei. Astfel încât, ceea ce apărea raţiunii discursive ca un „minimum” incontrolabil este un cu totul alt univers cognitiv. Sunt două câmpuri ale cunoaşterii care nu se exclud, ci dimpotrivă se completează reciproc: „Între conştiinţa mitică şi conştiinţa reflexivă nu e, deci, de ales. Antagonismul se poate rezolva printr-o reconciliere”.[264]

Sunt două metode diferite pentru două tipuri de cunoaştere diferite dar complementare, oarecum în felul în care astronomia şi fizica subatomică se completează dar le este imposibil să opereze cu metode absolut identice. Recunoscând aceste limite ale cunoaşterii umane oricui îi va putea fi simplu să recunoască eroarea pozitivismului, care doreşte să eludeze orice ţine de convingere intimă, intuiţie sau cunoaştere prin participare în favoarea logicismului reducţionist care a favorizat în cele din urmă materialismul deoarece este uşor să se nege realitatea divinităţii pe terenul obscurantist al negării oricărei realităţi care nu poate fi constrânsă să se integreze conceptualizării şi cu atât mai puţin unei conceptualizări oarbe, croită parcă pentru a nu răspunde decât unei pojghiţe superficiale a realităţii materiale, cum ar spune Henri Bergson.[265] În afara reducţionismului raţionalist acceptarea legitimităţii convingerilor

---

[262] Cf. Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeieşti*, în *op. cit.*, II:7, pp. 141-142; IV:11, p. 150.

[263] Georges Gusdorf, *op. cit.*, p. 244.

[264] *Ibid.*, p. 259.

[265] Cf. Andrew Louth, *Desluşirea tainei*, trad. Mihai Neamţu, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 9: „Esenţială este însă sesizarea distincţiei, (formulate de G. Marcel) între "problemă" – domeniul ştiinţei, al naturalului şi raţiunii discurive – şi "mister" – domeniul artelor, ontologicului, teologicului şi al raţiunii practice: dacă problemele se rezolvă, la mister se participă”. *Ibid.*, p. 44: „obiectivitatea adevărului obţinut de ştiinţă trebuie să fie surprinsă matematic”. *Ibid.*, p. 46: „începând cu secolul XVII cultura umanistă şi-a pierdut

trans-raţionale este nu doar posibilă ci necesară, aceasta însemnând de fapt recunoaşterea unei raţionalităţi a convingerilor care se formează în spiritul uman dincolo de posibilităţile creatoare ale logicii – ceea ce nu înseamnă că ele sunt ilogice, iraţionale, ci dimpotrivă, perfect compatibilă cu logica, pe care o determină, o susţin. Relaţia este aşadar invers faţă de cum şi-a imaginat pozitivismul: de la convingeri la logică, intuiţia, participarea, trăirea primând. Într-o epocă în care pozitivismul se dovedeşte a fi depăşit, şi instrumentele acestuia prin care era atacată sau minimalizată religia sunt vădite ca desuete. Nu mai există bază filosofică pentru a afirma iraţionalitatea convingerilor religioase (care le integrează pe cele mitice), iar conştiinţa religioasă (care o include pe cea mitică) s-a dovedit a fi una aparţinătoare naturii umane şi definitorie pentru ea. Filosofii care au ajuns pe această cale la religie ar spune, poate, în termeni existenţialişti, că această conştiinţă religioasă este dorul omului de a se completa mereu, de a se extinde spiritual, de a se desăvârşi continuu, de a tinde spre un ideal.[266]

Spiritul uman este astfel făcut, încât caută sau îşi fabrică el acest ideal, dar fără el fiinţa respectivă nu poate funcţiona ca om. Aceasta înseamnă o recunoaştere a importanţei sferei spirituale a fiinţei umane, o ieşire din monismul materialist: materia nu îşi găseşte, totuşi, sensul în ea însăşi, ci persoana umană este înfometată să îşi împlinească acest sens aşa cum îi dictează spiritul (Cf. *Fericirile*, ***Mt.*** 5,3-12), râvnind la capătul acestui efort după unirea cu ceea ce el nu este, dar poate deveni prin participare: unirea cu Dumnezeu. Aceasta este calea filosofiei, iar cea a teologiei este urmarea lui Hristos după bucuria şi mirarea întâlnirii cu Dumnezeu în El. O mirare şi o bucurie pe o treaptă mai sus, pentru că nu mai este îndreptată spre lucruri sau nu mai rătăceşte necunoscând cele necesare mântuirii despre Dumnezeu, ci este o mirare şi o bucurie a întâlnirii cu El, a Căii de acum deschise prin Adevăr spre Viaţă. Teologul nu se poate împiedica să fie într-o anumită măsură filosof, dar nici filosoful să fie teolog. Însă nu poate fi evitată în calea spre Dumnezeu însăşi călăuzirea Lui, cea care El a ştiut că ne este necesară, Revelaţia. De aceea filosofia dacă nu devine una a teologiei se întoarce în rătăcire. Din aceste considerente nu pot să fiu de acord că „Revelaţia nu aduce oamenilor niciun lucru pe care raţiunea lăsată de capul ei nu l-ar fi putut găsi, dar prin acest mijloc umanitatea a primit şi încă continuă să primească învăţătura adevărurilor esenţiale mai devreme decât ar fi putut să o primească prin ea însăşi”.[267]

Autorul caută să salveze rolul Revelaţiei dar de fapt îl desfiinţează. Acest pasaj este un tribut nu suficient de conştient pozitivismului pe care îl critică atunci când vorbeşte despre conştiinţa mitică. Se observă o inconsecvenţă, întrucât, dacă pentru

---

nervul, şi-a pierdut încrederea în cuvânt, s-a obişnuit cu o fragmentare ce conţine abisturi de neînţelegere, iar acum pare confruntată cu perspectiva unei reîntoarceri în haos”. Cf. Henri Bergson, *Gândirea şi mişcarea*, trad. Ingrid Ilinca, Ed. Polirom, Iaşi, 1995, p. 5-6. Cf. Karl Popper, *Două tipuri de definiţii*, în id., *Filozofie socială şi filosofia ştiinţei*, antologie editată de David Miller, trad. coord. Brânduşa Palade, Ed. Trei, 2000, pp. 90-110.

266 Cf. Petru Iluţ, *op. cit.*, pp. 29-35, 74 sq.: sinele real şi ideal în psihologie. Daniela Neagu, *Morala universală şi inteligenţa morală*, în „Revista de psihologie”, tomul 52, nr. 1-2, ian.-iun., 2006, Bucureşti, pp. 45-58.

267 Georges Gusdorf, *op. cit.*, p. 174.

conştiinţa mitică Gusdorf renunţă la pozitivism, în privinţa Revelaţiei admiraţia îi este umbrită de pozitivism, revenind în pasaje în care recunoaşte că Revelaţia nu este comparabilă poveştilor mitologiei, iar Dumnezeul cel viu al creştinismului este cu totul altceva, mult mai măreţ, decât pot genera ca învăţătură basmele populare sau chiar mitologia – „Până şi necredinciosul trebuie să fie de acord cu acest lucru, în mod obiectiv”.[268]

Relevanţa acestei traiectorii a textului unor autori care ajung să recunoască raţionalitatea religiei venind dinspre antropologia filosofică rezidă în faptul că ea ne indică gravitatea problemei produse de raţionalismul pozitivist pentru perceperea teologiei în lumea culturală: chiar dacă raţionalitatea religiei este recunoscută de către minţile luminate ale filosofiei şi antropologiei, se plăteşte în continuare un tribut păgubitor modalităţilor de exprimare reducţioniste ale pozitivismului. Acest tribut se datorează faptului că autorilor moderni le este greu să se exprime în afara prejudecăţii autonomismului raţiunii, acest *mit al ştiinţei*, conform căruia omul poate cunoaşte pe cont propriu inclusiv adevărurile spirituale. Dar am arătat deja că aceasta este o iluzie, deoarece omul nu poate avea o cunoaştere duhovnicească dacă respinge ceea ce îi comunică Dumnezeu prin Revelaţie.

Revelaţia nu se poate exprima desăvârşit prin cuvinte, la fel mitul, întrucât se intuieşte realitatea de dincolo de cuvânt, care este indicată prin cuvânt, nu definită, cum se străduie ştiinţa.[269] De aceea cunoaşterea de acest tip poate să fie una superioară ştiinţei în cazul în care adevărul pe care îl afirmă despre realitate este în conformitate cu acea realitate, ceea ce se întâmplă în religia revelată, unde percepţia corectă a realităţii este făcută posibilă de iluminarea din partea Creatorului, dar mai puţin în cazul mitului, în cazul căruia omul se proiectează pe sine în lume pentru a se înstăpâni în lume sau, mai corect, proiectează un sine căzut într-o lume căzută. Pe temeiul afirmaţiilor anterioare se poate reintegra raţionalităţii *cunoaşterea prin participare* cum o numeşte Mircea Eliade (cu alt sens decât la Lévy-Brühl [270]) sau prin repetare a arhetipului[271] sau mitică (Georges Gusdorf)[272] sau intuitivă (Bergson).[273] Această raţiune intuitivă o generează şi o determină pe cea logică, iar cea logică ordonează ceea ce intuiţia surprinde în real ca o comprehensiune prin trăire sau experiere. Raţiunea intuitivă este o simţire spirituală a realităţii, influenţată atât de percepţiile fizice cât şi de structura spirituală a omului. Fiind o simţire spirituală şi nu fizică (deşi determinată

---

268 *Ibid*.

269 Prof. Stylianos Papadopulos, *Teologie şi limbaj. Teologie empirică – limbaj convenţional*, în „Revista teologică”, trad. Pr. Dr. Ilie Frăcea, anul IX (81), nr. 1, ian-mart., 1999, pp. 24-28.

270 Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, N. R. F., 1949, p. 63, apud Georges Gusdorf, *op. cit.*, p. 25. Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, trad. Mariana Noica, introd. Georges Dumézil, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 255.

271 Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 48-49, 255.

272 De fapt cunoaştere „simbolică”, după cum am numit-o mai sus, dar Georges Gusdorf include teologia în mitologie. Se poate accepta această terminologie dacă numim *mit (în sens foarte larg) ceea ce am numit *teologie (în sens generic, fără a preciza: teologie corectă, revelată). Dar din punctul de vedere al teologiei creştine, mitologia este o teologie degradată, iar nu teologia revelată o mitologie evoluată.

273 Mircea T. Djuvara, *Henri Bergson: Filosofia intuiţiunii*, în *op. cit.*, pp. 23-25.

semnificativ de cea fizică pentru viaţa în lume),[274] raţiunea intuitivă nu este o simplă senzaţie, ci o simţire inteligentă, o înţelegere a lumii, o modalitate directă a raţiunii conştiente de a interacţiona comprehensiv cu realitatea. Ordonarea operată de către raţiunea logică nu are rol *direct* în sporirea cunoaşterii, întrucât cunoaşterea prin participare este superioară celei prin culturalizare, însă raţiunea logică are rol indirect în sporirea cunoaşterii întrucât orientează spiritul într-o lume *căzută*, în care el însuşi este constrâns de necesităţile materiei. Acesta este primul motiv pentru care nu pot împărtăşi elanul intuiţioniştilor în privinţa eficacităţii intuiţiei în cunoaşterii: nu pentru că nu aş recunoaşte însemnătatea ei, anterioritatea ei faţă de logică, pentru că tocmai am făcut-o, ci pentru că ea nu poate fi gândită ca suspendată, ca eficientă de una singură în cunoaştere, ci doar ca orientată de raţiunea logică. Ceea ce intuiţia descoperă logica instrumentalizează pentru ca mintea să poată acţiona în lume prin intermediul trupului. Aşa suntem noi constituiţi, nu suntem spirite pure, şi chiar îngerii, care sunt netrupeşti, sunt subordonaţi minimal condiţiilor lumii prin faptul că sunt creaţi. Doar Dumnezeu Se cunoaşte şi cunoaşte făpturile nemijlocit, absolut. Spiritul nostru, prin însuşi faptul că este creat va avea întotdeauna nişte condiţii, un context, o circumscriere, ale cunoaşterii, iar acesta este al doilea motiv pentru care nu putem găsi nicio cale de a exercita o cunoaştere perfectă, fie ea mijlocită, cum doreau raţionaliştii, fie nemijlocită, cum doreau intuiţioniştii. Orice modalitate a cunoaşterii umane se va lovi de bariera de netrecut a creaturalităţii. Ea poate fi „depăşită" prin participarea la harul divin, în comuniune cu Sfânta Treime, şi deci este vorba de o autodepăşire continuă, relativă, însă consolidată la un moment dat spre bine de către Dumnezeu pentru cei care au dovedit prin efortul spre mântuire întreprins în această viaţă că vor să rămână în bine.

Revelaţia se adresează minţii umane ca întreg, deci şi funcţiei sale numită raţiune intuitivă, şi celei numite raţiune logică. Din cercetările unor oameni de ştiinţă, precum G. Gusdorf, M. Eliade sau din cugetările unor filosofi (cf. Bergson, în acest domeniu) se pot desprinde numeroase argumente (care vin în întâmpinare concepţiilor teologiei creştine) pentru anterioritatea credinţei religioase faţă de schemele reducţioniste ale raţionamentului logic, ca necesară psihologic fără a funcţiona însă într-o totală independenţă faţă de logică, ci în strânsă corelaţie cu ea ca mediu de transmitere verbală a informaţiilor sale.[275]

Diferenţele dintre mitic şi religios apar astfel, atât din punctul de vedere al orientării cunoaşterii, cât şi din cel al medierii cunoaşterii. Cunoaşterea poate dovedi o orientare corect-ordonată sau una haotică, primul caz corespunzând religiei revelate, iar celălalt mitului.

În privinţa medierii cunoaşterii trebuie să spun că mă disociez de concepţia că atât mitul cât şi adevărul religios ar fi perceperi lipsite de mediere ale naturii, modalităţi

---

[274] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. X-XII, în *Scrieri* II, *PSB* 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, 1998, pp. 31-35.

[275] Cf. Pr. Toma Gherasimescu, *Necesitatea psihologică a religiei*, Chişinău, 1936, pp. 1-39. Id.., *Funcţiunile intelectuale ale sufletului omenesc şi raportul lor cu religia*, Chişinău, 1937, 56 pp. 1-56 (cf. Legăturile către suflet şi religie, ed. a II-a, Bucureşti, f.a., 184 p.).

(reduse injust de către unii specialişti până la identificare) ale unei forme de cunoaştere încă nedisociate de natura care este obiectul cunoaşterii.[276] Adevărul religios revelat şi mitul sunt o cunoaştere realizată printr-o transcendere a diferenţierii categoriale,[277] dar nu o lectură nemediată a naturii. Discutarea problemei de ce adevărul religios revelat nu este o lectură ulterioară a mitului a realizat-o René Girard, care demonstrează că Revelaţia este singura demitologizantă, îndeosebi prin apogeul său în Iisus Hristos. Mitul este o viziune aparent unificatoare asupra lumii integrată contextual. Mitul este o viziune aparent unificatoare întrucât omul se mulţumeşte cu propriile speculaţii în locul Revelaţiei; întrucât omul crede despre ea că unifică, deşi nu este aşa, întrucât rolul acesta îl are Revelaţia. Dar aceasta nu înseamnă că este o viziune nemediată. Putem distinge acest lucru cu ajutorul aceloraşi specialişti. Spre exemplu, Georges Gusdorf spune că „Mitul nu se situează în afara realului, de vreme ce se prezintă ca o formă de instalare în real”.[278]

În general cercetătorii (inclusiv cel amintit, cu analize deosebit de valoroase asupra problemei) sunt de acord că mitul este o proiectare a eului (de cele mai multe ori colectiv) asupra naturii menită să refacă echilibrul pierdut dintre om şi natură, încă de la apariţia omului. Problemele care apar sunt următoarele: despre *care* real, *care* natură şi *ce fel* de apariţie a omului vorbim?

Realul este însă cel pe care şi-l proiectează omul asupra universului concret, încât, dacă nu ar fi aşa, ar trebui să recunoaştem un mit o formă de cunoaştere a lucrului în sine şi atunci ar fi metoda cea mai fericită a cunoaşterii – înţelepciunea ar cere în acest caz abandonarea altor forme de cunoaştere pentru întoarcerea la mituri. Evident nu este aşa, iar cercetătorii o recunosc, tocmai pentru că, totuşi, mitul este o cunoaştere *mediată*. Concepţia lui Georges Gusdorf despre conştiinţa mitică este una deosebit de profundă, dar noi vom numi ceea ce numeşte el „conştiinţă mitică” *gândire intuitiv-simbolică*, întrucât nu se include orice trăire religioasă dătătoare de astfel de cunoaştere sub categoria mitului, deoarece se consideră mitul o formă involuată de expresie religioasă, improprie pentru a o considera categorie generalizatoare. Această gândire intuitivă numită de Gusdorf „conştiinţă mitică” se apropie foarte mult de ceea ce înţelegea Henri Bergson prin intuiţie. Cu toate calităţile pe care le au aceste concepţii,[279] ele au limitele, importante pentru perspectiva creştină, deoarece, omul nu dispune de cunoaşterea imediată sau nemediată a realităţii celei mai profunde, cea spirituală. Această cunoaştere „imediată” sau „nemediată” este posibilă doar în cazul medierii ei de către harul lui Dumnezeu, liantul deplin între existenţe. Dar în condiţia actuală nu trebuie să dispreţuim mijloacele cognitive pe care le avem, nici medierile cerute de ele, ci să folosim puţinătatea mijloacelor în folosul smereniei şi al celorlalte virtuţi. Sf. Ap. Pavel ne atrăgea atenţia că ne este imposibil să scăpăm de parţialitatea cunoaşterii noastre în condiţia actuală, ci desăvârşirea ei va fi un dar pentru cei ce se mântuiesc (1 ***Cor.*** 13,9-10). Iar Sf. Dionisie Areopagitul scrie la un moment dat: „Căci,

[276] Georges Gusdorf, *op. cit.*, pp. 25 sq.
[277] Cf. Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 137.
[278] Georges Gusdorf, *op. cit.*, p. 19.
[279] Henri Bergson, *op. cit.*, p. 29. Georges Gusdorf, *op. cit.*, pp. 17-18.

toate cele dumnezeieşti şi câte ni s-au descoperit nouă se cunosc prin şi în participări".[280]

Natura, atât cea exterioară, cât şi cea proprie omului, este cea căzută şi astfel căutarea omului mitic este greşită, nu în intenţie, ci în orientare, spre deosebire de omul religios. Intenţia este aceeaşi: redobândirea paradisului pierdut, refacerea echilibrului om – lume – Dumnezeu, dar *direcţia* de căutare a mitului este greşită, pentru că el nu caută adevăratul rai pierdut şi adevăratul echilibru, ci o imagine a acestora denaturată de către limitările şi chiar patimile comunităţii umane căzute. Aceasta deoarece omul este cel creat de Dumnezeu şi care a abandonat relaţia iniţială, armonioasă, cu El prin păcatul strămoşesc dar şi prin cele ulterioare.

Omul a fost într-adevăr în armonie cu natura înainte de a experia păcatul. Ruptura nu se produce în cunoaşterea în sine, care este bună şi dată de Dumnezeu tocmai pentru ca omul să-şi poată îndeplini rolul de stăpân care i-a fost dat în natură; păcatul gândirii nu este că ea a apărut, că ea există în om, ci acela că ea a devenit idolatră, înlocuind slujirea lui Dumnezeu, cu slujirea propriilor pofte pătimaşe, înlocuind pentru om sursa sa vitală, pe Dumnezeu, cu o sursă care nu-i poate oferi viaţă în afara lui Dumnezeu: natura. Observăm un păcat al naturalismului încă de la Adam şi Eva, care au ales rodul pomului interzis în locul lui Dumnezeu, conferind acelui fruct o putere magică pe care nu o avea (Cf. ***Fac.*** 3). La fel procedează omul şi astăzi în nenumărate cazuri, inclusiv atunci când reduce lumea la natura materială şi oferă materiei capacitate autocreatoare, furând capacitatea creatoare de la Dumnezeu. Este forma modernă a păcatului naturalismului. Natura creată este bună (cf. ***Fac.*** 1,31), rea este *înlocuirea* lui Dumnezeu cu creaţia (cf. ***Ro.*** 1,25).[281] La originea mitului este aşadar nu un „păcat" înţeles figurat de către mulţi specialişti, care înţeleg prin aceasta apariţia sau prezenţa gândirii în om,[282] ci păcatul în toată puterea cuvântului, depărtarea omului de Dumnezeu care a dus la întunecarea cunoaşterii, omul proiectând asupra lumii o imagine unificatoare destul de haotică, ce reflectă puţinătatea spirituală la care a ajuns, în locul celei originare pierdute: luminarea minţii de către Dumnezeu. Aşa cum arată cercetătorii, mitul nu este o elaborare conştientă, ci o unificare instinctivă a lumii *în genul* religiei şi cu resorturile sufleteşti ale ei, îndeosebi credinţa. Din acest motiv şi uşurinţa confundării mitului cu religia sau a considerării, în sens pozitivist, că mitul generează religia, în ideea că se evoluează de la simplu la complex în gândire, religia fiind o relecturare logică a mitului.[283] Astfel stau lucrurile cu religiile mitologice, care prezintă interpretarea acestora ca bază a teologiei şi cosmogoniei lor, dar nu la fel se întâmplă în cazul religiei prin excelenţă, unde este indicată prin discurs logico-simbolic credinţa în adevăratul Dumnezeu. Şi religiile mitologice au un discurs logic al credinţei lor, dar acesta dispune de o cunoaştere teologică mult mai sumară şi denaturată. Instinctul omului mitic de a reunifica lumea şi a-şi regăsi locul în ea este unul religios, dar produsul lui religios este unul inferior credinţei în Dumnezeu, singura capabilă să

---

[280] Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, II:7, pp. 141-142.
[281] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, [pp. 12-27], pp. 13-17.
[282] Cf. Georges Gusdorf, *op. cit.*, p. 12.
[283] *Ibid.*, pp. 173-175, 244-259.

readucă unificarea originară a omului cu Dumnezeu şi cu lumea. La fel au procedat Adam şi Eva când au avut mai mare încredere în fructul oprit decât în Dumnezeu şi acelaşi efect îl are orice „autonomizare" sau izolare faţă de Dumnezeu.

După toate cele prezentate până acum putem trece la un nivel esenţial al înţelegerii diferenţei dintre Revelaţie şi miturile cu care o identifică din păcate antropologia "pozitivistă" şi critica reducţionistă a Bibliei. Revelaţia este ceea ce descoperă Dumnezeu omului, iar mitul este ceea ce proiectează omul din mintea sa limitată şi întunecată de patimi despre divinitate.

În cazul Revelaţiei supranaturalul şi naturalul se împletesc întotdeauna şi de aceea ea se prezintă sub forma paradoxală a unei călăuze cu mijloace limitate către Împărăţia desăvârşirii lui Dumnezeu. Scopul Revelaţiei nu se împlineşte complet în lumea aceasta, ci lumea aceasta este un loc de aşteptare sau o şcoală sau un loc de antrenament şi luptă pentru lumea viitoare.[284] Din acest motiv, învăţătura Sfintei Scripturi este nepreţuită. Unii sfinţi mari, precum Sf. Antonie cel Mare, au ajuns la cunoaşterea Scripturii datorită înălţimii lor duhovniceşti,[285] dar în drumul spre comuniunea cu Dumnezeu,[286] Scriptura în particular şi Revelaţia în general folosesc la rândul lor creşterii duhovniceşti a omului prin credinţă, precum lumina soarelui celor ce se folosesc de ea.[287] În acest fel, oamenii vor beneficia de o imagine mai clară a lui Dumnezeu, de o oglindire mai cuviincioasă a Sa în conştiinţele lor, spre deosebire de divinitatea păgână care absoarbe proiecţia patimilor omeneşti şi care a contaminat adesea concepţiile despre Dumnezeu. De astfel de contaminări, provenite din Evul Mediu s-au folosit şi criticii asemenea lui Feuerbach, pentru a susţine că Dumnezeu este o proiecţie a umanităţii.[288] După L. Feuerbach religia nu se datorează revelaţiei, ci este o proiecţie a „celor mai intime gânduri" ale omului.[289] Foarte adesea, aceste concepţii deformate despre Dumnezeu se leagă, în plan moral de hedonism,[290] respectiv de proslăvirea diverselor patimi, după obiceiul societăţii care le promovează.[291] Abandonarea moralei provenite din reperele tradiţiei iudeo-creştine[292] presupune întoarcerea la concepţii filosofice [293] mult mai îngăduitoare faţă

[284] Sfântul Vasie cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, I, 3, loc. cit., p. 76.
[285] Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, pp. 129 sq.
[286] Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, cap. XVI, p. 46. Id., *Marea cuvântare catehetică*, în *op. cit.*, Cap. 11, p. 307.
[287] Sfântul Vasie cel Mare, Omilia a IX-a, *Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, VIII, în *Scrieri* I, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1986, p. 444. Sf. Antonie cel Mare, *Învăţături despre viaţa morală a oamenilor şi despre buna purtare, în 170 de capete*, & 118, 150, în *Filocalia*, vol. I, ed. cit., pp. 37, 43.
[288] Cf. Giuseppe Prestipino, *Natură şi societate. Pentru o nouă lectură a lui Engels*, trad. Anca Giurescu, Ed. Politică, Bucureşti, 1980, pp. 294-331.
[289] *La esencia del cristianismo*, Ed. Sigueme, Salamanca, 1975, p. 62 [ed. originară: *Das Wesen des Christentums*, 1841], apud Gianni Colzani, *op. cit.*, p. 14.
[290] Împotriva hedonismului - Platon, *Gorgias* 470 E: „S.: Plăcerea nu înseamnă fericire şi nici chinul nefericire, astfel că plăcerea este altceva decât binele.", în Ion Banu, *Filosofia Greacă până la Platon*, II, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, p.146.
[291] Cf. Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, Cap. V, p. 194.
[292] Alasdair MacIntyre, *op. cit.*, pp. 49, 60, 84-85. Aurelian Crăiuţu, *Alasdair MacIntyre sau noul catehism tomist*, cuv. î. la *ibid.*, p. 21. Tudor Ghideanu, *op. cit.*, pp. 34-35 et *passim*. Cf. Stylianos Papadopulos,

de minusurile etice decât morala revelată. Iisus Hristos este un model a cărui statură superioară este uneori recunoscută şi de către unii maeştri luminaţi ai altor religii.[294] Iar creştinii care au experiat învăţătura lui Hristos într-o cât de mică măsură se pot convinge de desăvârşirea Căii care le stă înainte, depinzând de fiecare în parte dintre noi strădania pe care o depunem în conlucrarea cu harul dumnezeieşti, cu puterile morale pe care tot Dumnezeu ni le dă şi ni le susţine, contrar opiniei protestante [295] că Dumnezeu mântuieşte indiferent de prezenţa sau absenţa faptelor bune (***Ic***. 2,17,20,26). O astfel de orientare religioasă, spre un astfel de Dumnezeu, al iubirii, era greu să izvorască din orientarea opusă, de inspiraţie demonică, spre egoism. [296] Adorarea zeilor păgâni poate părea „mai firească" – pentru firea *căzută* (***Ro***. 1,23-25), întrucât aceştia, spre deosebire de Dumnezeu, sunt compatibili cu cercul vicios al patimilor, ai căror proiecţii şi sunt.[297]

C. Liturghie şi rit magic.

După ce sfătuieşte la practicarea virtuţii în conformitate cu Revelaţia (***Mt.*** 7,12), Mântuitorul ne spune că poarta virtuţii e mai îngustă (***Mt.*** 7,14). În aceste condiţii şi cunoaşterea îşi redobândeşte forţa, întrucât omul nu mai interpune faţă de Dumnezeu şi lume patimile proprii. Cunoaşterea devine astfel mult mai *i*mediată, atât în sensul comun al cuvântului, cât şi în sensul pe care ni-l dezvăluie etimologia: *ne*mediat, lipsit de intermediaritate. Cunoaşterea devine astfel lipsită de intermediaritatea *artificială*, atât discursivă cât şi mitică, redobândindu-şi *medierea necreată a harului lui Dumnezeu*, care este energia ce uneşte în mod firesc şi originar lumea şi oamenii, atât întreolaltă cât şi cu Dumnezeu. *Pierzând această mediere originară prin păcatul originar, dar şi prin necredinţa şi păcatele ulterioare, omul a construit factori artificiali de unificare a lumii şi astfel au apărut* ***mitul*** *şi* ***ritul magic***. Aceşti factori izvorăsc din omul căzut şi astfel poartă amprenta patimilor sale. Harul fiind necreat nu constituie un obstacol între obiect şi subiectul cunoscător ca „universul paralel", de reprezentare, al logicii discursive.

«Poarta cea strâmtă» a dreptei credinţe este medierea ei revelaţională, pentru a ajunge la Adevărul „care ne va face liberi" (***In.*** 8,32), evitând „basmele" (cf. 1 ***Tim.***

Teologie şi limbaj. Teologie empirică – limbaj convenţional, în *RT*, trad. Pr. Dr. Ilie Frăcea, anul IX (81), nr. 1, ian-mart., 1999, p. 12. Cf. Vladimir Prelipcean, *art. cit.*, pp. 462-488.

[293] Abraham Joshua Heschel, *op. cit.*, p. 52. Este comentariul unui evreu tradiţionalist care avertizează asupra cazului abandonării reperelor Scripturii pentru filozofie.

[294] Cf. Albert Schweitzer, *Les Grands Panseurs de l'Inde*, Payot, Paris, 1936, *passim*. Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *Biserica Ortodoxă şi religiile necreştine* (teză de doctorat), în *ORT*, nr. 2, 1984, pp. 151-281. Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *Poziţii principiale ale ortodoxiei faţă de celelalte religii*, în *ORT*, nr. 4 , 1969, pp. 507-523. Drd. Remus Rus, *Poziţii creştine faţă de religiile necreştine*, în *ORT*, nr. 2 , 1973, pp. 264-276. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Deosebirile esenţiale dintre creştinism şi celelalte religii*, în *MMS*, nr. 3-4, 1968, pp. 163-173.

[295] Titus Raveica, *op. cit.*, pp. 365-394 (Reforma). Ghislain Lafont, *op. cit.*, pp. 422 sq.

[296] Pr. Prof. Constantin Galeriu, *Mântuitorul nostru Iisus Hristos, Învăţătorul nostru suprem*, în *ORT*, anul XXV, nr. 1, ian.-mart., 1983, [pp. 34-61], pp. 39, 43, 54-55.

[297] Cf. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, I:VI, p. 74. S. Gregorii Theologi, *op. cit.*, *PG* 36, col. 18C – 20A. Ullmann, Dr. C., *Gregorius von Nazianz der Theologer*, Gotha, 1867.

1,4; 4,7-8) cum ne recomandă Sfântul Apostol Pavel: «Iar de basmele cele lumeşti şi băbeşti, fereşte-te şi deprinde-te cu dreapta credinţă. Căci deprinderea trupească la puţin foloseşte, dar dreapta credinţă spre toate este de folos, având făgăduinţa vieţii de acum şi a celei ce va să vină.» (1 ***Tim.*** 4,7-8).

Este foarte interesantă semnificaţia sfatului primit de la Sf. Ap. Pavel: «Iar de basmele cele lumeşti şi băbeşti, fereşte-te» (*τοὺς δὲ βεβήλους καὶ γραώδεις μύθους παραιτοῦ. γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν·* - 1 **Tim.** 4,7), - deoarece găsim aici sub interdicţie tocmai acele *mythoi* bine cunoscute în cultura elină, cu al căror termen au ajuns să fie desemnate toate miturile.

Se afirmă aici interdicţia asupra a tot ce era înrudit cu aceste percepţii mitic-magice ale lumii în toate celelalte culturi antice sau chiar în cele contemporane cu o religiozitate aşa-zis primitivă – aşa-zis primordială în accepţiunea antropologiei moderne, care consideră religia ca evoluând din mitologie, desconsiderând opoziţia dintre Revelaţie şi mitologie. L. Blaga face nişte diferenţieri notabile, pe de o parte între gândirea mistică, supra-logică, foarte adesea ancorată într-o teologie complex elaborată şi gândirea mitică. Aceasta din urmă se creează pe fundamente pre-logice, chiar dacă ajunge ulterior la forme complexe, chiar în cadrul unor sisteme teologice, respectiv, pe de altă parte, între gândirea mitică şi cea magică, prima căutând explicaţii „revelatoare", iar cealaltă utilizând misterul pentru a relaţiona cu substanţa sau puterea magică presupusă unor obiecte magice.[298] Gândirea mitică şi cea magică au amândouă o coordonată socială esenţială, grupul social întreţinând diferite maniere de relaţionare mitică şi / sau magică cu mediul.[299] Nu se poate suprima baza, *cunoaşterea prin participare*, sau *prin trăire mistică*, care este şi a misticii creştine, ci *felul* incorect în care este orientată această cunoaştere. Există circumstanţe atenuante pentru vremea în care oamenii nu dispuneau de Revelaţia supranaturală la o scară atât de largă.[300]

Din aceste motive putem spune că mitul este o formă degradată, iar nu una primordială a religiozităţii. În acelaşi sens, în care mitul proiectează propriile speculaţii simbolice asupra realităţii în loc să fie acceptat adevărul revelat, *ritul magic* este o formă degradată de raportare la divinitate prin care omul caută să îşi impună voinţa sa arbitrarie prin acte care să funcţioneze mecanic în loc să caute transformarea sa lăuntrică în conformitate cu voia lui Dumnezeu. Aceasta este cea mai profundă deosebire dintre slujba credincioasă adusă lui Dumnezeu şi magie. Sf. Grigorie de Nazianz exprimă clar diferenţa de valoare dintre Revelaţie şi mitologie: „să nu facem mai religioşi decât noi pe închinătorii la demoni şi pe adoratorii *miturilor* şi lucrurilor ruşinoase".[301] Diferenţa calitativă dintre magie şi religie rezultă din faptul că magul este un manipulator al sacrului, pe când preotul creştin este un slujitor al lui Dumnezeu. De aceea nu este valabilă aserţiunea relativistă, nivelatoare între magie şi religia revelată:

---

298 Lucian Blaga, *op. cit.*, pp. 5-17, 83-107. Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 114.

299 *Ibid.*, pp. 25-34. Lucien Lévy-Bruhl, *op. cit.*, pp. 60-61.

300 *Învăţătura de credinţă ortodoxă*,ed. cit., p. 53.

301 Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, I:V, p. 73; *PG* 36, col. 17B: „mhde\ semnote/rouj h(mw½n a)pofai¿nwmen tou\j proskunou=ntaj toiÍj daimoni¿oij kaiì tw½n ai¹sxrw½n ***mu/qwn*** kaiì pragma/twn qerapeuta/j".

„Este magia o formă deviată a religiei? Falsă problemă, deoarece totul depinde de cine edictează normele şi devierile de la norme”.[302]

Diferenţele dintre magie şi religia revelată sunt foarte numeroase şi profunde, teologia revelată şi slujirea lui Dumnezeu combătând mitologia şi magia.[303] De aceea, dorinţa unor autori, ca şi cea a lui Claude Rivière [304] de a acoperi aceste diferenţe este neştiinţifică. Mitul nu este revelat, deci este o învăţătură omenească care doreşte să înlocuiască Revelaţia: «Luaţi aminte să nu vă fure minţile cineva cu filosofia şi cu deşarta înşelăciune din predania omenească, după înţelesurile cele slabe ale lumii şi nu după Hristos» (***Col.*** 2,8). Dovada faptului că mitologia nu este revelată este că religiile monoteiste propovăduiesc bunătatea lui Dumnezeu, culminând cu creştinismul care cere iertarea vrăjmaşilor, după chipul Fiului lui Dumnezeu întrupat care îşi iartă răstignitorii (***Lc.*** 23,34), în timp ce gândirea mitico-magică promovează ambivalenţa bine-rău a divinităţii, o scădere faţă de Revelaţie, care demonstrează că binele nu trebuie văzut în dependenţă faţă de rău, binele fiind creator, iar *răul un parazit al binelui, un minus-act, o deşertăciune, o minus-putere, care va sfârşi prin a se revărsa doar asupra săvârşitorilor lui nepocăiţi la Judecata finală*.[305]

Religia adevărată caută câştigul spiritual al mântuirii, iar cea mitic-magică caută câştig lumesc (1 ***Tim.*** 6,5). Gândirea mitic-magică măguleşte poftele egoiste, arbitrare, ale omului, nu încearcă să schimbe omul în bine, ci să supună lumea poftelor sale: «Căci va veni o vreme când nu vor mai suferi învăţătura sănătoasă, ci - dornici să-şi desfăteze auzul - îşi vor grămădi învăţători după poftele lor, / Şi îşi vor întoarce auzul de la adevăr şi se vor abate către basme [*mythoi*]» (2 ***Tim.*** 4,3-4). Claude Rivière însuşi defineşte bine magia atunci când spune că „această credinţă în magie urmează o logică

---

302 Claude Rivière, *Socio-antropologia religiilor*, trad. Mihaela Zoicaş, Ed. Polirom, 2000, p. 122.

303 Stylianos Papadopulos, *Teologie şi limbaj. Teologie empirică – limbaj convenţional*, în „Revista teologică”, trad. Pr. Dr. Ilie Frăcea, anul IX (81), nr. 1, ian-mart., 1999, pp. 13-17. René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, ed. cit., pp. 210-218. Id., *Ţapul ispăşitor,* ed. cit., pp. 131-145. Id., *Je vois satan tomber comme l'éclair*, Ed. Grasset & Fasquelle, 1999, pp. 141-160 (La singularité de la Bible, La singularité des Evangiles). Georges Gusdorf, *op. cit*., p. 174.

304 Claude Rivière, *op. cit.*, p. 122, 125-126. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, ed. cit., pp. 16-24; *ibid*., vol. I, pp. 241-243. Antonie, Mitropolit de Suroj, *Şcoala rugăciunii*, trad. De Irineu Slătineanu, Arhiereu vicar, Sf. Mănăstire Polovragi, 1994, pp. 70-75. Cf. Mircea Eliade, *op. cit*., &1, p. 24: despre caracterul mai înalt şi mai distanţat de elementele lumeşti a „formei divine” a lui Jahve faţă de cea a lui Baal. Cf. eseul din Virgil Nemoianu, *Jocurile divinităţii. Gândire, libertate şi religie la sfârşit de mileniu*, Ed. Polirom, Iași, 2000, pp. 57-63 – despre căderea oamenilor în indiferenţiere, în lene spirituală la René Girard. Cu tot aportul critic de la p. 24 ş.a., Mircea Eliade nu realizează suficient diferenţa dintre zei şi Dumnezeu în privinţa ambivalenţei (respectiv a nonambivalenţei binelui absolut), dar analizează profund ambivalenţa sacrului mitico-magic – Mircea Eliade, *op. cit.*, &1, p. 24, &6, pp. 33-36. René Girard duce, în schimb, concluziile până la capăt – René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, ed. cit., pp. 74 sq., v. şi 200, 210-218 sq. Id., *Ţapul ispăşitor,* ed. cit., pp. 62-75 (Violenţă şi magie), 87-121 (despre *Aesir, Kureţi şi Titani* şi *Crimele zeilor*), 131-145. Id., *Je vois satan tomber comme l'éclair*, Ed. Grasset & Fasquelle, 1999, pp. 141-160 (La singularité de la Bible, La singularité des Evangiles). Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea II, cap. II, p. 46.

305 Mircea Eliade, *op. cit.*, &1, p. 24, &6, pp. 33-36. René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, ed. cit., pp. 74 sq. Id., *Ţapul ispăşitor*, ed. cit., pp. 62-75 (Violenţă şi magie); 87-121 (despre *Aesir, Kureţi şi Titani* şi *Crimele zeilor*).

a atotputerniciei dorinţei”,[306] dar nu crede că magia s-ar diferenţia de religia revelată, luând ca argument consideraţiile din teologia occidentală că unele Sfinte Taine ar funcţiona *ex opere operato*.

Am arătat că, pe lângă faptul că această părere nu este universal acceptată, ortodoxia respingând-o unanim ca greşită, totuşi, niciun gânditor creştin, nici occidental nu poate afirma că mântuirea, scopul suprem al credinciosului s-ar obţine automat. Personificarea zeităţilor păgâne, magice, este una superficială, întrucât nu se referă la adevăratul Dumnezeu, ci la divinităţi închipuite şi, deci, spre deosebire de Dumnezeu, pasibile a fi manipulate.[307] Observând profunzimea acestor diferenţe, Georges Gusdorf – deşi rămâne influenţat de prejudecata antropologiei laice a primatului cronologic şi psihologic al magiei – afirma la un moment dat, în privinţa măreţiei incomparabile a Revelaţiei faţă de mitologie şi magie, că „Până şi necredinciosul trebuie să fie de acord cu acest lucru, în mod obiectiv”.[308]

3.4. Acţiunea Revelaţiei în cultură.

A. Cultura: instrument şi uneori oponent al Revelaţiei. Cu exemple biblice.

Revelaţia acţionează asupra culturii cu cele două laturi ale acesteia: logic-ştiinţifică, respectiv metalogic-simbolică. Are loc, astfel, o întrepătrundere între diverse domenii ale cunoaşterii, unele fundamentate pe Revelaţie, precum teologia, iar altele izvorâte mai mult din efortul autonom al omului de a cunoaşte, precum ştiinţa, filosofia, dar şi mitologia.

De asemenea, Sfântul Duh cheamă „instinctul spiritual” al omului către Dumnezeu, dar de data aceasta nu doar pe calea intuiţiei (raţiunii metalogice) naturale, ci ajutând-o pe aceasta să se autodepăşească prin credinţă.[309]

Însă Biserica are experienţa instabilităţii curentelor de gândire care păreau cele mai stabile şi mai capabile la un moment dat să anihileze un anumit punct sau altul al Revelaţiei. Iar această instabilitate se datorează faptului că susţinătorii acestor ideologii nu posedă ei înşişi o Revelaţie, iar mai devreme sau mai târziu sunt descoperiţi ca lipsiţi de acoperire în supoziţiile lor prime, întemeietoare ale ideologiilor respective. Iar în epistemologie Thomas Kuhn şi alţii vorbesc despre schimbarea paradigmelor, lărgirea sferei cunoaşterii după ce vechile limite au fost puse la îndoială.[310]

---

[306] Claude Rivière, *op. cit.*, p. 122.
[307] Cf. H. Hubert, M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, în „L'Année Sociologique”, vol. VII, 1904, [pp. 1-146], pp. 37-41, 122.
[308] Georges Gusdorf, *op. cit.*, p. 174.
[309] Cf. Sfântul Dionisie Areopagitul , *Despre Ierarhia cerească*, în *op. cit.*, III:2, pp. 19-20. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. 1, ed. cit., pp. 238-241. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.* , I, 7d, pp.79-81.
[310] Thomas S Kuhn, *Tensiunea esenţială*, trad. Any Florea, introd. Mircea Flonta, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1982, pp. 209 sq. Daniela Rodica Jaboleanu, *Revoluţia ştiinţifică: ascensiunea şi declinul unui concept*, în „Krisis”, 08-09 / 1997, pp. 17-19. Anabella Zagura, *Revoluţia ştiinţifică şi*

I. Egiptenii în timpul exodului.

Aşa s-a întâmplat, spre exemplu, în momentul ieşirii evreilor din Egipt (***Ieş***. 5-12; 20; 32), care este crucial pentru diferenţierea culturală a adevăratei şi unicei Revelaţii: aceea a Dumnezeului celui adevărat. Preoţii egipteni iar mai apoi însuşi poporul ales în drumul său prin pustiu au fost scandalizaţi de pretenţiile „exagerate" ale Dumnezeului lui Avraam, Isaac şi Iacov, iar acum şi ale lui Moise şi Aaron. Cam în acest punct istoric începe scandalul lui Dumnezeu cu lumea, momentul în care Dumnezeu deja pregătise un întreg popor pentru a-şi arăta slava Sa de unic *Creator necreat* al lumii. Faraonul şi sfetnicii săi au întârziat atât de mult eliberarea evreilor tocmai pentru că se îndoiau de puterea lui Dumnezeu: până acum ei fuseseră obişnuiţi cu zeii lor, pe care îi manipulau după dorinţă, sacrificiile magice aducându-i de fapt la ascultarea preoţilor păgâni. Lumea păgână îşi avea zeii după chipul şi asemănarea păcătoasă şi limitată a omului.

Când Dumnezeu l-a trimis pe Moise să îi scoată pe evrei din Egipt, abia acum începe să se descopere ceva diferit: anume, realitatea adevăratului Dumnezeu, în opoziţie cu zeii plăsmuiţi de om. Acest Dumnezeu nu ascultă El de oameni – ci doar le este credincios din propria Lui bunătate şi pentru că îi iubeşte şi le vrea îndreptarea vieţii - ci îi aduce El pe oameni sub ascultarea Sa. Ieşirea evreilor din Egipt este o cratofanie unică în felul ei, o demonstraţie de forţă a lui Dumnezeu în faţa lumii şi foarte potrivită măsurii înţelepte a lui Dumnezeu: nici prea puternică încât să distrugă lumea, dar şi suficient de fermă pentru a se face ascultat. Din acest moment istoric, Dumnezeul care porunceşte, Dumnezeul poruncilor, nu a mai putut fi ignorat. El însă nu obligă conştiinţele: de aceea cratofaniile de asemenea amploare sunt rare în istorie: potopul lui Noe şi ieşirea evreilor din Egipt sunt poate cele mai vaste ca impact. Pe vremea lui Iisus ele dobândesc un caracter mult mai tainic, minunile săvârşite de Mântuitorul fiind punctuale, şi chiar Învierea Sa având un caracter tainic, pentru a nu constrânge conştiinţele. Dumnezeu este însă acelaşi:[311] este de ajuns că şi-a arătat lumii de câteva ori puterea pentru a fi ţinut minte, ca un Părinte care nu vrea să îşi bată copiii peste măsură chiar dacă este spre îndreptarea lor.

Preoţii egipteni s-au tulburat: fiind de fapt nişte magi, nişte vrăjitori, nişte şamani, ca toţi preoţii păgâni, ei erau obişnuiţi să mânuiască ei ceea ce considerau că este divinul, pentru că tot ei îl plăsmuiseră după necesităţile societăţilor cărora le serveau. Dumnezeul cel adevărat însă este nesupus, îşi duce la îndeplinire planurile cu sau fără ajutorul unei societăţi anume, fie ea măreţul imperiu egiptean al antichităţii. De aceea, acest motiv literar care apare des în Sfânta Scriptură, anume Dumnezeu ca învingător al Egiptului pentru poporul prin care hotărâse să îşi descopere slava – este foarte frecvent şi joacă un rol important: subliniază diferenţa dintre Dumnezeu şi zeii

---

relativitatea cunoaşterii, în „Krisis", 08-09 / 1999, pp. 105-113. Karl Popper, *Raţionalitatea revoluţiilor ştiinţifice*, în id., *Mitul contextului*, trad. Florin Lobonţ, Claudiu Mesaroş, Ed. Trei, 1998, pp. 15-52 (despre Herbert Spencer, gestaltism etc.). Thomas S. Kuhn, *The Structure of the Scientific Revolutions*, 2nd ed., University of Chicago Press, Chicago, 1970, pp. 52-91, 111-135 (& 6-8, 10) – K. Popper se numără printer criticii lui T.S. Kuhn.

[311] P.S. Atanasie Ieftici, *Iisus Hristos – acelaşi ieri, astăzi şi în veci*, în „Studii teologice", seria a III-a, anul I, nr. 3, iul.-sept., 2005, pp. 57-97.

falşi, a căror adorare, respectiv a chipurilor lor, este condamnată în primele două porunci ale Decalogului, respectiv diferenţa dintre Revelaţia care conduce la adevăratul Dumnezeu şi miturile care alterează imaginea corectă asupra divinităţii.

II. Evreii.

Nu doar egiptenii, ci înşişi evreii au fost cu greu scoşi din limitările culturale cu care s-au obişnuit în Egipt: ca dovadă idolul zeului Apis pe care îl toarnă sub chipul viţelului de aur în pustie. Aceasta dovedeşte că evreilor li se părea mai logic să se închine divinităţii într-o formă pe care o învăţaseră şi care semăna cu ceva de pe pământ decât să se închine lui Dumnezeu «Cel peste toate».[312] La fel cum Evei i s-a părut mai logic să asculte de o vietate a naturii decât de Dumnezeu, lui Adam de soţia sa (***Fac***. 3), iar lui Arie de filosofii greci decât de Revelaţie.[313] Fiecare este înclinat să dea crezare şi ascultare la ceea ce îi este apropiat, iar după căderea în păcat, această stare s-a accentuat. Este vorba de relaţia concret-abstract, care este inversată şi despre care am mai avut prilejul să spun câteva cuvinte în teza de doctorat: omul căzut suferă de un fel de „miopie" spirituală, vede doar împrejurul său şi nici atât nu vede clar, dar faptul acesta nu ar fi atât de grav dacă ar recunoaşte cu smerenie starea în care se află, iar nu să nege, în mod reducţionist, ceea ce se află dincolo de slabele sale capacităţi cognitive, ci să încerce prin credinţă şi supunându-se harului să gândească în mod cuviincios despre Dumnezeu.[314]

A gândi cuviincios despre Dumnezeu înseamnă conformarea cu Revelaţia: întrucât Revelaţia scoate ideile noastre despre Dumnezeu din categoriile culturale cu care ne obişnuim să circumscriem lumea şi lucrurile sale, această cale trebuie urmată cu încredere, deoarece Dumnezeu este mai mult decât lumea.[315] Sfinţii Părinţi au insistat adesea asupra acestui aspect al gândirii cuviincioase despre Dumnezeu şi întotdeauna această cuviinţă se referea la ne-circumscrierea Sa, la renunţarea din partea fiecăruia de a-L supune pe Dumnezeu şi lucrarea Sa paradigmelor culturale, adică ştiinţei şi miturilor societăţii unui moment istoric dat.

Dacă Dumnezeul lui Avraam, Isaac şi Iacov a tulburat neamurile prin Moise şi profeţii Săi, Iisus Hristos i-a tulburat şi i-a scandalizat în primul rând pe membrii propriului Său popor, dar şi pe neamuri.

*

Evreii au fost scandalizaţi de Hristos pentru că au fost obişnuiţi mai mult cu latura poruncitoare a lui Dumnezeu, dar acum Mesia venea nu să le edifice un regat

---

[312] Atotputernicia lui Dumnezeu: 1 ***Cron***. 29,11-12; 2 ***Cron***. 20,6-9; ***Est.*** 4,17; ***Iov*** 41,34; ***Ps***. 93/92,2; 145/144,9-10; ***Is***. 14,26-27; ***Sirah*** 36,1-5; 42,21; ***Fapte*** 10,34-36; ***Ro***. 9,1-5; ***Ef***. 4,5-6 Cf. Sf. Ambrozie al Milanului, *op. cit.*, I, pp. 31-36.

[313] Cf. Ghislain Lafont, *op. cit.*, pp. 70-76.

[314] Cf. André Frossard, *Întrebări despre Dumnezeu*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 22: „dincolo de , sau mai exact spus *în* lumea care ne înconjoară şi care ne cuprinde, există şi o altă realitate, infinit mai concretă decât cea în care ne încredem în general, şi care este realitatea ultimă, în faţa căreia nu mai există nicio întrebare".

[315] Cf. Nae Ionescu, *Prelegeri de filosofia religiei*, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1993, pp. 137-146.

puternic prin care să îi constituie într-o mândrie a lumii, ci ca să arate întregii lumi marea Sa dragoste şi chemarea la mântuire prin urmarea exemplului Său personal şi supunerea Noii Legi, a Noului Legământ, al harului, libertăţii şi dragostei. Această „noutate" sau „schimbare", cu toate că a fost profeţită în foarte multe locuri din *Vechiul Testament* [316] nu a reuşit să îi scoată pe evrei din etnocentrismul religiei lor. Între *ecclesiocentrism*, unde privilegiile sorgintei abrahamice au dispărut («Căci nu este deosebire între iudeu şi elin, pentru că Acelaşi este Domnul tuturor, Care îmbogăţeşte pe toţi cei ce-L cheamă pe El.» – ***Ro***. 10,12; 1 ***Cor***. 1,24; 10,32-33; 12,13; ***Gal.*** 3,11,28) şi *etnocentrism*, majoritatea evreilor nu s-au putut deschide spre universalitatea dorită de Dumnezeu. Dintr-un popor comunicator al Revelaţiei, Israelul cel vechi, al sorgintei abrahamice trupeşti, a devenit un purtător şi un comunicator al apartenenţei la „poporul ales" după trup, fără deschiderea duhovnicească spre neamuri din *Noul Testament*. Când au fost puşi să aleagă între planul divin de universalizare şi desăvârşire a Revelaţiei prin Iisus Hristos şi particularităţile etno-teologico-culturale ale neamului lor, evreii au ales în marea lor majoritate a doua variantă, anume mitul propriu în locul Revelaţiei: nu au putut renunţa la fetişul propriului popor în care îşi găseau prilej de mândrie şi slavă deşartă.[317] Hristos însuşi i-a mustrat pentru acest motiv de nenumărate ori. Iisus Hristos este o provocare pentru neamul în care S-a născut trupeşte, deoarece în cadrul său s-a produs o osificare pe obiceiurile pe care şi le-a ţesut pe fundamentul Legii mozaice. [318] Pe de o parte evreii au ajuns să creadă că, fiind poporul ales, orice adaos sau „interpretare" convenabilă etnic sau social pe care ei le produceau şi le ataşau Legii era şi justificat, iar pe de altă parte au ajuns să nu mai poată concepe o desăvârşire atât de radicală a Revelaţiei ca şi cea reprezentată şi predicată de Iisus Hristos. Prin exemplul Său personal şi prin învăţătura Sa, Iisus a dorit să îi abată pe evrei de pe acest drum închis şi să îi înalţe la perspectiva incomparabilă cu tot ceea ce fuseseră ei învăţaţi până atunci pe care o deschidea venirea Lui însuşi Dumnezeu în mijlocul lor, ca Unul dintre oameni, cu fire omenească asumată, pentru a ne învăţa să trăim dumnezeieşte, ca vrednici fii ai lui Dumnezeu, după modelul Fiului din Dumnezeire.[319]

Mesia este evreu după trup, dar El învaţă primatul spiritului, al duhului faţă de trup. Părinţii sunt doar colaboratorii lui Dumnezeu în aducerea pe lume a unor noi făpturi. Dumnezeu este Creatorul lumii şi al omului: «Cunoaşteţi că Domnul, El este Dumnezeul nostru; El ne-a făcut pe noi şi nu noi» (***Ps.*** 100/99,2). Dumnezeu a lăsat cu înţelepciune omului puterea procreatoare în trup iar nu în partea spirituală, cunoscând

---

[316] Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gheorghe Barna, Pr. Prof. Mircea Chialda, *Studiul Vechiului Testament*, ed. a III-a, îngrijită de Pr. Conf. dr. Ioan Chirilă, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2003, pp. 372-379.

[317] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrieri* II, *Glafire la Cărţile lui Moise*, *PSB* 39, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, 1992, pp. 48-49.

[318] Cf. Xabier Pikaza, *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de Pascua, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993,* pp. 348-442.

[319] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrieri* IV, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, *PSB* 41, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, 2000, pp. 384-385, 423-424 ş.a. Gerd Theissen, Annete Merz, *El Jesús histórico*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1991, pp. 561-562.

că omul căzut sub păcat rezistă mai puţin ispitelor de a se supune instinctului natural al sexualităţii şi astfel rezistenţa sa la planul Său de a crea noi oameni cu colaborarea noastră va fi mai mică, chiar ţinând seama de toate metodele contraceptive posibile, decât dacă această capacitate ar ţine complet de libera alegere. Oamenii mai puţin pătimaşi aleg liber să se supună lui Dumnezeu, iar cei pătimaşi sunt împinşi şi de o anumită presiune socială a se mândri cu progenitura lor. Dumnezeu s-a asigurat aşadar în ambele laturi: cei ascultători i se supun de bunăvoie şi vor să colaboreze cu El, ascultând şi de prima poruncă: «*Creşteţi şi vă înmulţiţi*» (***Fac.*** 1,28), iar pe cei pătimaşi îi poartă Dumnezeu prin intermediul patimilor lor pentru a-şi îndeplini planul şi prin ei. O anumită origine poate fi onorantă, iar cei ce se nasc sub semnul acestei origini, cum s-au născut evreii din Avraam, Isaac şi Iacov, respectiv în neamul căruia îi era destinat să se bucure de aducerea pe lume în rândul său al lui Mesia, sunt onoraţi de aceste două semne distinctive ale neamului lor, iar cel de-al doilea semn, al mesianităţii este şi cel care împrumută din vrednicia sa primului, al Legământului, iar nu invers.[320] Dar a fi învrednicit de o origine nobilă nu înseamnă că acela care a primit această cinste a şi contribuit personal la aceasta, ci se aşteaptă de la el să se ridice prin vrednicia sa morală personală la înălţimea chemării sale. Puţini dintre evreii din vremea Mântuitorului s-au ridicat la adevărata valoare a cinstei la care au fost chemaţi tocmai pentru că aceştia puţini L-au primit pe Mesia atunci când tocmai a venit la ei pentru mântuirea întregii lumi. De aceea îi critică şi Mântuitorul, deoarece El întrupează toate semnele proorocite despre Mesia, dar evreii, învăluiţi în prejudecăţile, adică în miturile, pe care ei înşişi şi le-au plăsmuit, nu Îl recunosc.

Iată şi necruţătoarea critică a Mântuitorului: «[37a] dar **căutaţi să Mă omorâţi,**[b] **pentru că cuvântul Meu nu încape în voi**.[c] / [43]De ce **nu înţelegeţi** vorbirea Mea? Fiindcă **nu puteţi să daţi ascultare** cuvântului Meu. [44]Voi sunteţi din tatăl vostru diavolul şi vreţi să faceţi poftele tatălui vostru.[a] El, de la început, a fost ucigător de oameni şi nu a stat întru adevăr, pentru că nu este adevăr întru el.[b] Când grăieşte minciuna, grăieşte dintru ale sale, căci este mincinos şi tatăl minciunii.[c] [45]Dar pe Mine, fiindcă spun adevărul, nu Mă credeţi. [46]Cine dintre voi Mă vădeşte de păcat?[a] » (**In**. 8,37,43-46).

Sunt numeroase cuvintele prin care Mântuitorul Iisus Hristos critică neputinţa evreilor din vremea Sa de a-L urma pentru că şi-au făcut un idol din propria lor prejudecată despre Împărăţia lui Dumnezeu, care ar avea neamul lor în centru dar nu pe baza unor merite morale, ci a sorgintei abrahamice.[321]

În textul citat mai sus, discuţia începe cu afirmarea originii lor alese de către evrei (***In***. 8,33a), sorginte care le dă o întâietate înaintea altor neamuri: ei sunt eliberaţi de însuşi Dumnezeu (*v*. 33b). Evreii au fost eliberaţi de Dumnezeu din Egipt şi astfel

---

[320] Pr. Dionisie Stamatoiu, *Ideea de legământ în Vechiul Testament*, în *MO*, anul XXXVIII, nr. 6, nov.-dec., 1986, [pp. 31-47], pp. 33 (*habberit*; 4 ***Rg***. 23,2; legea lui Moise); pp. 35 (legămâtuul Dumnezeu-om, individ-comunitate), 37-39 (Noe), 39-42 (Avraam), 42-44 (legământul veşnic al preoţiei; ***Num***. 1,49-51; 18,6; veşnicia tronului davidic; 2 ***Rg***. 7,12-16; 23,5; ***Ier***. 32,12-22); 44-47 (Vechiul Testament îndrumă spre Hristos).

[321] Pr. Dionisie Stamatoiu, *op. cit.*, pp. 33. ***Mt.*** 11,16-17 sq.: ≡ ***Lc.*** 7,31-42 ≡ ***Lc.*** 11,29-32. // ***Mt.*** 17,17 ≡ ***Mc.*** 9,19 ≡ ***Lc.*** 9,41. // ***Mc.*** 8,38 etc.

au fost consacraţi sau consacrarea lor, separarea lor de lume ca popor ales, sfânt, a fost vădită de către Dumnezeu lumii. De aceea ei nu înţeleg de ce Iisus le contestă acest merit (*v.* 33c). Cum s-a văzut şi din discuţia despre *Pâinea vieţii – Hristos* (***In.*** 6,32-59), Iisus în asemenea cazuri accentuează contrarietatea, „scandalul", vădind netemeinicia prejudecăţilor interlocutorilor: evreii vorbesc de calitatea pe care Dumnezeu le-a conferit-o, de popor ales, dar Mântuitorul aduce discuţia pe terenul moralităţii personale: aici le contestă vrednicia, din punctul de vedere a ceea ce ei ar fi fost datori pentru a merita calitatea de fii ai lui Avraam, din punctul de vedere al moralităţii personale (***In.*** 8,34-35a). Ca popor ales, evreii au fost eliberaţi de Dumnezeu din Egipt, au fost consacraţi, dar Iisus accentuează caracterul personal al moralei cu care sunt datori. Iconomia sau pronia lui Dumnezeu este atât generală cât şi particulară, dar lucrarea pe care o săvârşeşte Dumnezeu în general asupra unui popor, a unei societăţi nu este egală cu lucrarea Sa cu fiecare membru în parte al acelei societăţi.

Dumnezeu în iconomia Sa nu este nici „socialist", nici „individualist", ci lucrarea Sa este complexă, implicând toţi factorii.[322] Dumnezeu lucrează asupra comunităţii, dar efectele lucrărilor Sale asupra comunităţii aşteaptă răspunsul personal al fiecărui membru. Partea Sa de lucrare Dumnezeu a făcut-o, până în momentul pogorârii Sale în mijlocul neamului Său ca Mesia, iar acum aşteaptă răspunsul pozitiv al evreilor, care nu vine: în cazul majorităţii evreilor el se lasă prea mult aşteptat. Dacă Dumnezeu i-a diferenţiat ca neam, consacrându-i ca neamul în care a ales să se nască Fiul Său, Dumnezeu-Omul, atunci acest Fiu este Cel pe care trebuie să îl urmeze, lepădându-se de păcatele lor, deoarece El are puterea de a realiza o eliberare personală, de data aceasta, pentru oricine Îl urmează. Dumnezeu i-a diferenţiat, eliberat şi consacrat pe evrei, iar acum tot El doreşte realizarea marelui pas înainte: diferenţierea personală, eliberarea morală, consacrarea şi evoluţia spirituală a fiecărei persoane de pe Pământ care Îl urmează (*v.* 35b-36), începând cu evreii, în mijlocul cărora a venit (cf. **Ro.** 1,16: «Căci nu mă ruşinez de Evanghelia lui Hristos, pentru că este putere a lui Dumnezeu spre mântuirea a tot celui care crede, iudeului întâi, şi elinului»).

Aceeaşi lucrare continuă cu neamurile, din rândurile cărora are numeroşi oameni de recuperat dintre cei căzuţi în plasa miturilor pentru adevărata credinţă. Iisus nu neagă vrednicia pe care a acordat-o Dumnezeu evreilor, de popor ales, în virtutea originii lor abrahamice, pentru că ar însemna să nege lucrarea iconomică a lui Dumnezeu (***In***. 8,37a), dar contestă necredincioşilor participarea la această vrednicie, deoarece această participare la vrednicia conferită poporului lor se realizează prin recunoaşterea Sa ca Mesia, recunoaştere în funcţie de care, aşa cum am arătat, stă şi vrednicia credinţei abrahamice, pentru că Dumnezeu a făcut cu Avraam Legământul referitor la calitatea de popor ales al urmaşilor săi tocmai cu scopul ca în acest popor să se întrupeze Fiul Său cel din sânurile Dumnezeirii. Vrednicia pe care o acordă

[322] Hristu Andrutsos, *Sistem de morală*, trad. Din gr. Dr. Ioan Lăncrănjan şi Prof. Ermis Mudopoulos, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1947, p. 202; Cf. M. Rozental, P. Iudin, *Mic dicţionar filosofic*, Ed. de Stat pentru Literatură Politică, Bucureşti, 1955, pp. 403-417 – editat în perioada stalinistă, exprimă ideologia comunistă; André Vergez, Denis Huisman, *Curs de filosofie*, trad. Alexandru Vasile Drăgan, Ed. Humanitas, 1995, p. 227. Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, p. 19-20. Cf. J. de Fraine, S. J., *op. cit.*, p. 11 sq.

Dumnezeu prin Legământul cu evreii, precum şi cea nouă cu toată lumea, nu este urmată de un transfer mecanic de merite mântuitoare asupra membrilor comunităţii respective, ci evreii au acces la participarea personală la vrednicia lui Avraam dacă – aşa cum va arăta Iisus Hristos mai târziu – urmează faptele şi credinţa acestuia: acceptându-L prin credinţă pe Mesia şi urmându-i moralitatea (*v*. 40b). Deocamdată le arată nu cea ce ar trebui să facă, ci vădeşte păcatul din sufletele lor: intenția lor criminală faţă de El, deci faţă de Mesia (*v*. 37b).

Motivul acestei intenţii criminale faţă de El pe care Iisus o vădeşte în inimile multor contemporani este crucial pentru întregul subcapitol de faţă, despre lupta dintre Revelaţie şi prejudecăţile culturale: «căutaţi să Mă omorâţi,[b] pentru că **cuvântul Meu nu încape în voi.**[c] = *ἀλλὰ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ὅτι ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν.*» (**In.** 8,37bc).[323]

În textul grec este subliniată apartenenţa «cuvântului» (*ὁ λόγος*) care îi tulbura pe evrei prin pronumele posesiv *ὁ ἐμὸς*, care se acordă în gen număr şi caz cu substantivul determinat, *ὁ λόγος* (masculin, singular, nominativ), în loc de *ἐμοῦ*, pronume la genitiv. Forţând un pic traducerea, pentru a releva accentuarea posesiei, ar fi „cuvântul *cel* [ce este] al Meu", nu simplu „cuvântul Meu". Cuvântul lui Hristos nu încape în contemporanii Săi şi de aceea aceştia încearcă să Îl ucidă. Ce înseamnă aceasta? Ce cuvânt ar putea fi cel al lui Hristos, atât de deosebit prin tulburarea pe care îl produce, încât interlocutorii să caute să îl ucidă din cauza lui? Şi de ce a fost inserată discuţia despre cuvântul lui Hristos într-un loc care anticipa neapărat direct o discuţie despre cuvintele cuiva, întrucât discuţia decurgea în planul păcat-robie – Fiul-libertate? Din acest moment Hristos începe centrarea discuţiei în mod clar pe Sine: după introducerea despre iconomia trecută a lui Dumnezeu şi rolul evreilor în această iconomie, începe discuţia despre rolul lui Însuşi, de eliberator, în această iconomie.

Iisus afirmă despre «cuvântul» Său că este curăţitor (***In.*** 15,3). Dar nu toţi oamenii sunt deschişi Revelaţiei realizate prin Iisus Hristos, nu toţi sunt dispuşi să se lase curăţiţi de păcate, dar şi de gândurile păcătoase şi de prejudecăţile care îi împiedică să evolueze spiritual, adică şi de miturile cu care se hrănesc, care reprezintă „concretul" lor spiritual, faţă de duhovnicia adevărată, care îi depăşeşte şi, neînţelegând-o preferă să rămână în ceea ce consideră că le conferă siguranţă. Oamenii refută lucrarea lui Iisus Hristos în inimile lor pentru că preferă în loc iluziile propriei stabilităţi (cf 1 ***Cor***. 10,12: «*cel căruia i se pare că stă neclintit să ia seama să nu cadă*»), ale propriului merit şi chiar al transferului de merite în mod mecanic dinspre iconomia lui Dumnezeu în comunitatea lor asupra fiecăruia în parte, care nu este altceva decât mândria originii, cu miturile sale foarte puternice.

Faţă de caracterul necircumscridabil al Revelaţiei desăvârşite prin Iisus Hristos, oamenii iau atitudini diferite: credincioşii adevăraţi ai lui Dumnezeu adoptă o atitudine smerită, îmbrăţişând necesitatea apofatismului în cunoaşterea lui Dumnezeu alături de catafatism – recunoaşterea acestor limite proprii care nu ne dă posibilitatea să fim mai inteligenţi la acest capitol decât însăşi înţelepciunea acestei Revelaţii, personificată în modul cel mai concret cu putinţă în Iisus Hristos; altă atitudine este

[323] Sfântul Chiril al Alexandriei, *op. cit.,* pp. 561-562.

aceea făţarnică, a adoptării credinţei creştine ca paravan al propriilor interese – caracteristică a ereticilor care nu se înclină înaintea adevărului Bisericii care îi depăşeşte, caracteristică de asemenea oricăror Inchiziţii şi ideologilor lor. A treia atitudine posibilă, la fel de rea ca şi a doua, cea pe care o condamnă aici Iisus Hristos este aceea a respingerii făţişe a Revelaţiei, preferând fără scrupule propriile viclenii şi patimi şi fiind foarte tulburat când Mântuitorul trezeşte lumea spre curăţirea de acestea.

Megalomaniile proprii, personale sau naţionale sunt puse în mod clar înaintea măreţiei lui Dumnezeu. Este o atitudine pe care ar aprecia-o Friedrich Nietzsche,[324] cel care s-a străduit să instaureze o concepţie opusă creştinismului din toate punctele de vedere. Omul care urmează această cale îşi va spori egoul până la a se crede supraom sau până la a crede în mod sectar că aparţine unui supra-ethnos, care se ridică mai presus şi de Judecata lui Dumnezeu, or, nu acesta este rolul pe care Dumnezeu l-a dat poporului ales, ci pe acela de purtător al credinţei în adevăratul Dumnezeu şi de zămislitor al lui Mesia. „Supraomul" lui Nietzsche este de fapt un om care se complace în iluzia puterii sale,[325] Blaise Pascal având atâta dreptate că omul este o „trestie" cugetătoare. Iar în momentul în care omul uită caracterul său fragil, incomplet, având nevoie mereu să se desăvârşească prin comuniunea sa cu Dumnezeu, el nu dobândeşte puterea, ci se iluzionează cui aceasta, adevărata putere a omului provenind din participarea sa la puterea divină, şi fiind imposibilă în cazul îndepărtării de Dumnezeu.

Dumnezeu este sursa puterii noastre, dar trebuie să ni se amintească mereu aceasta, pentru că altfel omul poate să o ia pe calea unei uitări păcătoase, (v. părinţii ascetici) aşa cum au procedat şi Adam şi Eva: uitând că Dumnezeu este dătătorul nemuririi şi puterii lor, au acordat pe ne drept aceste calităţi creaţiei, încrezându-se mai mult în fructul oprit decât în El. Nietzsche i-a desconsiderat pe evrei în mod total eronat: dispreţul său – din moment ce dispreţuia făţiş smerenia – trebuia să se limiteze la creştini, deoarece evreii care l-au contestat pe Mântuitorul şi chiar doreau să Îl ucidă pentru că a venit să ajute lumea (orice doritor din ea, nu cu forţa) să-şi schimbe viaţa în armonie cu voia lui Dumnezeu, ar fi îmbrăţişat oricând filosofia nietzscheană în locul Revelaţie lui Hristos. Şi Nietzsche îi dispreţuia pe toţi „ameli-oratorii rasei omeneşti",[326] considerând că omul îşi este autosuficient, iar adevărata eliberare, adevărata cale spre supraom este recunoaşterea propriei autosuficienţe. Evreii care conversau cu Iisus în ***In.*** cap. 8 s-au simţit tulburaţi tocmai în auto-suficienţa lor, ca evrei, ca neam al cărui calitate de „ales" o înţelegeau greşit, adică tocmai în sprijinul autosuficienţei. De obicei miturile sunt în sprijinul autosuficienţei, a mândriei, sunt plăsmuirile falşilor profeţi, care satisfac nevoia pătimaşă a omului de mândrie şi slavă deşartă în loc să rostească cuvintele de îndreptare ale lui Dumne-

---

324 Cf. C. Rădulescu-Motru, *F.W. Nietzsche: Filosofia violenţei*, în *Personalităţi şi curente filosofice*, ed. Petre Dan, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, pp. 20-22.

325 Christos Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul*, trad. Nicolae Şerban Tanaşoca, Ed. Anastasia, 1996, p. 13.

326 Friedrich Nietzsche, *Voinţa de putere*, trad. Claudiu Baciu, Ed. Aion, Oradea, 1999, Cartea a doua, II 5 D, & 391-398, pp. 248-254.

zeu:[327] «Căci va veni o vreme când nu vor mai suferi învăţătura sănătoasă, ci - dornici să-şi desfăteze auzul - îşi vor grămădi învăţători după poftele lor, Şi îşi vor întoarce auzul de la adevăr şi se vor abate către basme – **μύθους**» (2 **Tim.** 4,3-4).

Iar evreii, în decursul timpului îşi ţesuseră, în pofida avertismentelor profeţilor, un păienjeniş mitic foarte des în sprijinul autosuficienţei proprii, pe care Iisus Hristos venea acum să îl conteste cu o vigoare nemaiîntâlnită. Copilul Israel nu mai plângea la cântarea de jale şi nu mai se bucura la cântecul de joc (v. notă, supra, ***Mt.*** 11,16-17 sq. şi ***Lc.*** 7,31 sqq.) pentru că Dumnezeu tocmai îl admonestase pe măsura faptelor lui. Era tulburat de precizia cu care Dumnezeu prin Iisus Hristos îi diagnostica la vedere toate păcatele şi mâniat de acuzele care i se aduc tocmai pentru că îşi iubea patimile mai mult decât pe Dumnezeu. Era ca un copil căruia Părintele Său i-a luat jucăria din mână, pentru că jucăria aceasta, centrul preocupărilor sale, care era de fapt jocul periculos al escaladării autosuficienţei pe fondul apartenenţei la neamul ales gândite sectar, iar nu deschis spre planul lui Dumnezeu.

Paralela între Revelaţie şi înşelăciunea ţesăturii mitice este clară în *v.* 38: Iisus Hristos îşi are cuvântul în conformitate cu Tatăl (***In.*** 8,38a; cf. ***In.*** 6,38), iar interlocutorii săi în consonanţă cu propriile patimi şi prejudecăţi: «Eu vorbesc ceea ce am văzut la Tatăl Meu,[a] iar voi faceţi ceea ce aţi auzit de la tatăl vostru.[b]» (**In.** 8,38b). Evreii replică imediat ceea ce îi învaţă acelaşi cadru mitic al autosuficienţei hrănite de originea etnică aleasă, spunând că îl au ca părinte pe Avraam (***In.*** 8,39a), ceea ce ar vrea să însemne că prin originea lor abrahamică, de popor ales, sunt "justificaţi", cum ar spune Anselm de Canterbury.[328] Dar Iisus sparge acum complet cecul vicios al iluziei lor, afirmând răspicat: «Dacă aţi fi fiii lui Avraam, aţi face faptele lui Avraam» (**In.** 8,39b).

Mântuirea nu vine printr-o „justificare" „apodictică" prin care Dumnezeu şi-ar pune de o parte o mână de aleşi în mod sectar (cf. predestinarea la Jean Calvin), ci sunt importante – contrar şi protestanţilor care se obstinează în a urma îndeaproape teologia luterană a lui *sola fide* – şi faptele fiecăruia în parte. Dacă faptele nu le sunt ca şi ale lui Avraam, fiii lui Avraam nu sunt vrednici de originea lor.[329]

Pentru a le demonstra opoziţia în care se află faţă de Avraam urmaşii lui trupeşti, Iisus analizează raportul între ei şi El, Mesia, respectiv între Avraam şi El (***In.*** 8,40):

---

[327] Cf. Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, Cap. V, p. 194.

[328] Anselm de Canterbury, *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, cartea I, XXV, trad. Emanuil Grosu, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, pp. 173 sq.

[329] Pr. Drd. Liviu Lazăr, *Jean Calvin – originea şi evoluţia doctrinei sale religioase*, în *MO,* anul LVIII, nr. 5-8, 2006, [pp. 75-85], pp. 76-81. Ghislain Lafont, *op. cit*., pp. 422 sq.

Tabel 1: *Paralela între interlocutorii evrei şi Avraam în raport cu Iisus Hristos.*

evreii (interlocutori)	Iisus Hristos	Avraam
[40]Dar voi acum căutaţi să Mă ucideţi pe Mine,[a]	Omul care v-am spus adevărul pe care l-am auzit de la Dumnezeu.[b]	Avraam n-a făcut aceasta.[c]
Motivul tentaţiei criminale l-am văzut: cuvântul lui Iisus nu «încape» în minţile interlocutorilor, este prea greu pentru ei, le deranjează autosuficienţa, lenea spirituală	Iisus, purtătorul Revelaţiei desăvârşite	Avraam, omul care l-a primit pe Dumnezeu la stejarul Mamvri, omul bun şi desăvârşit în credinţă, care iubeşte adevărul Revelaţiei şi lepădarea prejudecăţilor înaintea lui Dumnezeu. Ca dovadă că şi-ar fi sacrificat propriul fiu pentru El.
Interlocutorii îşi preferă iluziile şi sunt tulburaţi până la crimă când cineva doreşte să îi trezească din ele: e un vis ispititor a nu avea nevoie de niciun efort spiritual întrucât meritele lui Avraam s-ar transfera în mod mecanic „privilegiaţilor săi fii”. Scandalul îl resimt atât de puternic încât simt nevoia să-L facă să tacă pe Mântuitorul, omorându-L dacă altfel nu se poate.	Ţinând seama de universalitatea mântuirii în Hristos, mustrarea Sa către interlocutorii care atunci erau evrei este universal valabilă, inclusiv pentru creştini, care adesea punem autosuficienţa, miturile, prejudecăţile noastre şi lenea noastră spirituală înaintea voiei lui Dumnezeu.	Interlocutorilor, iar prin ei tuturor, Hristos le cere să înceapă a merge pe calea credinţei şi prin lepădarea de prejudecăţile etnice şi sectare. - ***In***. 8,40 -

Iisus Hristos îi provoacă din nou pe contemporani: «Voi faceţi faptele tatălui vostru.[a]». Iar ei îi răspund: «Noi nu ne-am născut din desfrânare. Un tată avem: pe Dumnezeu.[b]» (***In.*** 8,41). Din nou originea lor, faptul că sunt aleşi de Dumnezeu justifică tot, în mod mecanic, *Deus ex machina*. Prejudecata este puternic înrădăcinată, dar Mântuitorul Îşi continuă lupta cu ea, zicând: «Dacă Dumnezeu are fi Tatăl vostru, M-aţi iubi pe Mine, căci **de la Dumnezeu** am ieşit şi am venit. Pentru că n-am venit de la Mine însumi, ci El M-a trimis./ De ce nu înţelegeţi vorbirea Mea? Fiindcă nu puteţi să daţi ascultare cuvântului Meu – *διὰ τί τὴν λαλιὰν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε; ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν.*» (***In.*** 8, 42-43). Dacă l-ar iubi pe Dumnezeu, iar faptele lor ar fi justificate cu adevărat în Dumnezeu, atunci nu ar fi trebuit să existe nicio incompatibilitate între ei şi Hristos, care de la Dumnezeu «a ieşit şi a venit»: de la Dumnezeu a ieşit, căci este din veac de la Dumnezeu, fiind Dumnezeu şi de la Dumnezeu a venit, întrupându-se. Dacă „critica istorică”, de multe ori abilă a anihila duhul profetic al Sfintei Scripturi, ar putea vedea aici o redundanţă, pentru interlocutorii evrei era destul de clar unde doreşte Mântuitorul să ajungă prin acest joc de cuvinte, anume la originea sa divină: El vine *de la* Tatăl – cine poate veni de la

însuşi Tatăl decât cel care este în aceeaşi cinste cu Tatăl. Îngerii sunt trimişi *de către* Tatăl, dar nu vin *de la* El în sensul în care sunt folosite aici aceste cuvinte, ca explicare a originii naturii. Mântuitorul este *ca* un înger, întrucât este trimis *de către* Tatăl, dar nu este un simplu înger, deoarece vine *de la* El însuşi.[330]

Cuvântul Domnului este tulburător, întrucât cere schimbarea vieţii, de aceea vorbirea sa este străină iubitorilor de mituri care le hrănesc autosuficienţa, nu o pot înţelege deoarece nu ascultă de Dumnezeu şi de Revelaţia Sa, ci de propriile prejudecăţi sistematizate în mituri. Dar mitul îşi îndeplineşte funcţia semantică atâta vreme cât proferatorii lor nu realizează că sistemul lor unificator-semantic nu este revelat, nici ştiinţific, ci mitic în sensul strict al cuvântului, izvorând din supoziţii asupra lumii care îi reflectă pe ei înşişi asupra lumii, iar nu lumea ca atare.

Versetul 45 poate căpăta două accente semantice: 1. diavolul este crezut cu minciunile – miturile, poveştile, basmele – sale (2 ***Tim.*** 4,3-4. 1 ***Tim.*** 4,7-8), iar Hristos care revelează adevărul lui Dumnezeu nu este crezut; 2. interlocutorii nu Îl cred pe Iisus *tocmai pentru că* spune adevărul. A doua interpretare răspunde celei dintâi, întrucât dezvăluie cauza: popularitatea diavolului şi a celor ce îl urmează în comparaţie cu tulburarea pe care o provoacă profeţii în frunte cu Mântuitorul Iisus Hristos se datorează faptului că oamenii sunt ataşaţi de propriile fetişuri conceptuale prin care îşi motivează patimile (cf. 2 ***Tim***. 4,3-4).

Care este criteriul ultim al încrederii?[331] Din moment ce acuzele sunt reciproce, cel aflat de partea Revelaţiei, spunând adevărul, vădind cu lumina Revelaţiei păcatele care trebuie îndepărtate, iar oponenţii minţind, acoperind prin basme / mituri păcatul, se pune problema criteriului de credibilitate. De aceea Mântuitorul arată că acest criteriu este în ultimă instanţă, întotdeauna, autoritatea morală. Tot Mântuitorul spusese odată: «Luaţi jugul Meu asupra voastră şi **învăţaţi-vă de la Mine, că sunt blând şi smerit cu inima** şi veţi găsi odihnă sufletelor voastre» (***Mt.*** 11,29; Cf. Fericiri, ***Mt.*** 5,5).[332] Tocmai pentru că e blând şi smerit cu inima, spune adevărul, orice risc ar presupune aceasta pentru Sine, iar acum e momentul să afirme adevărul despre calitatea sa morală superioară: El e singurul om lipsit de păcat – «Cine dintre voi Mă vădeşte de păcat?» (***In***. 8,46a).

Venind de la oricine altcineva, o asemenea propoziţie ar fi o dovadă a semeţiei, întrucât: «Dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înşine şi adevărul nu este întru noi» (1 ***In.*** 1,8). De aceea, a afirma propria curăţie morală înaintea unor interlocutori care abia aşteptau prilejul a-L acuza pe Mântuitorul de semeţie este ori dovada unei lipse totale de înţelepciune, aspect care nu-L caracterizează, după cum o dovedeşte capacitatea sa de a citi în inimile interlocutorilor, ori asumarea smerită a «jugului» comunicării adevărului despre lume şi despre Sine indiferent de tulburarea pe

---

[330] Cf. J. Allard, E. Feuillâtre, *Cours de langue grecque. Grammaire grecque*, Ed. Hachette, Paris, 1972, pp. 40-42, 156-157; A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, redigé par E. Egger, Éd. Revue par L. Séchan et P. Chantraine, Ed. Hachette, Paris, 2000, p. 655.

[331] Cf. *Învăţătura de credinţă ortodoxă*, ed. cit. pp. 51-52.

[332] Blândeţea – Sfântul Grigorie de Nyssa, *Opt omilii la Fericiri*, Om. II, trad. Pr. Sandu Gh. Stoian, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1999, pp. 21-32.

care o provoacă lumii acest cuvânt al adevărului: «Foc am venit să arunc pe pământ şi cât aş vrea să fie acum aprins!» (***Lc.*** 12,49).

Este vorba de focul harului dar şi al Revelaţiei, care luminează calea celor credincioşi, dar arde, tulbură, pe cei necredincioşi care vor să fie lăsaţi în păcatele lor – a se vedea în acest sens distincţia pe care o face Sfântul Vasile cel Mare între credincioşi şi păcătoşi atunci când interpretează anagogic în *Hexaemeron* versetul «Glasul Domnului, care taie para focului» (***Ps.*** 29/28,7): „De aceea şi pe noi un cuvânt ne învaţă în taină că atunci când vom da răspuns de faptele noastre în viaţă, natura focului se va împărţi, pe de o parte în lumină, spre desfătarea celor drepţi, iar pe de altă parte în durere arzătoare, rânduită celor osândiţi".[333]

Creatorul lumii este şi organizatorul ei şi orice orânduire stabilă se întemeiază pe armonie, a cărei sursă profundă este pacea spirituală: «Dumnezeu nu este al neorânduielii, ci al păcii» (1 ***Cor***. 14,33). Dar pacea lui Dumnezeu este tulburare pentru cei păcătoşi, pentru care toate sunt invers decât în rânduiala firească, stabilită de Dumnezeu în creaţie, şi de aceea şi Mântuitorul spune: «Nu socotiţi că am venit să aduc pace pe pământ; n-am venit să aduc pace, ci sabie» (**Mt.** 10,34). Oamenii curaţi la suflet, deschişi pentru Revelaţie, cei care «sunt de la Dumnezeu» recunosc firesc autoritatea morală a lui Hristos întrucât intuiţia lor duhovnicească nu s-a alterat. Dar interlocutorii lui Hristos nu sunt capabili de aceasta (***In***. 8,46b-47) şi de aceea îi întorc acuzele, văzând în îndrăzneala afirmaţiilor Sale o „demonizare" (v. 48). Interpretarea legalistă a Decalogului le dădea „dreptate" evreilor să Îl incrimineze pe Iisus pentru că S-a identificat cu Dumnezeu, dar nu şi interpretarea Legii cu discernământ, deoarece întrucât profeţiile Vechiului Testament avertizează asupra caracterului deosebit al lui Mesia, ei erau datori să analizeze cazul cu totul special cu care se confruntau în cazul lui Iisus. Ceea ce li se cerea era virtuţile prudenţei şi a dreptei socoteli în locul mâniei şi a gândurilor criminale.

O interesantă paralelă care ar întregi înţelegerea asupra felului în care legalismul denaturează interpretarea Legii înseşi se poate face aici cu iconoclaştii: şi aceştia interpretează legalist a doua poruncă a Decalogului, iar nu cu discernământ, întrucât *incriminarea idolilor nu are nicio legătură cu icoanele, concept inexistent în Vechiul Testament, după cum incriminarea identificării cu Dumnezeu se aplică tuturor oamenilor, dar nu se poate aplica Dumnezeu-Omului care se identifică natural cu Dumnezeu, concept nou, inexistent în Vechiul Testament*.[334] Interpretarea Legii se face ori legalist (formalist) ori cu discernământ, pentru că altfel am avea un hibrid lipsit de o minimă coerenţă logică internă. Pe cale de consecinţă, dacă iconoclaştii incriminează icoanele, ei ar trebui să conteste şi dumnezeirea lui Hristos. A accepta dumnezeirea lui Hristos înseamnă a accepta introducerea de concepte noi în Legea cea Nouă faţă de cea Veche, cum este Dumnezeu-Omul, asupra căruia incriminarea auto-idolatriei este inaplicabilă, respectiv icoana, reprezentarea lui Dumnezeu întrupat şi a sfinţilor plini de

---

[333] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, în *Scrieri* I, trad . Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1986, VI:III, p. 134. S. Basilii Magni, *Homiliae in Hexaemeron, PG* 29, col. 121 CD.

[334] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, pp. 13-17. Pr. Ioan Mircea, *Idoli sau icoane sfinte?*, în „Ortodoxia", nr. 1, ian.-mart., 1982, pp. 41-54.

harul lui Hristos, concept nou faţă de *Vechiul Testament*, asupra căruia incriminarea idolilor nu are efect deoarece icoana este un concept cu totul distinct şi nou faţă de idol. Legea Veche nu putea incrimina ceea ce nu putea concepe. După cum reprezentarea lui Hristos şi a sfinţilor nu este idolatrie, ci un concept nou, introdus doar de întruparea lui Hristos, revelarea dumnezeirii Sale din partea lui Hristos nu este o autoidolatrizare, ci mărturisirea adevărului.

Legaliştii nu pot sesiza *noutatea Revelaţiei desăvârşite a lui Iisus Hristos*. O noutate care nu desfiinţează temelia veche, ci desăvârșește edificarea omului. Mântuitorul spune: «Să nu socotiţi că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să plinesc – *ἀλλὰ πληρῶσαι*» (**Mt.** 5,17).

Dar temelia nu este suficientă întregului, fiind necesară construcţia, deci inevitabil o noutate faţă de ceea ce fusese temelia, o noutate în structură şi în funcţie. Aceasta este noutatea în structură şi în funcţie a *Noului Testament* faţă de *Vechiul Testament*. *În structură* noutatea apare deoarece introduce ceva nou în ierarhia ontică, şi anume marea unificare ce se realizează în *Dumnezeu-Omul* a acestei ierarhii cu natura supra-ontică a Sfintei Treimi.[335] Iar *în funcţie* noutatea o constituie *harul mântuitor* a cărui lucrare transcende spaţiul şi timpul, lucrând în Biserică şi din momentul întemeierii la Cincizecime a Bisericii, dar pentru a mântui pe toţi cei drept credincioşi ai lui Dumnezeu din trecut, din prezent şi din viitor (cf. ***Evr.*** 11,36-40).

Cinstirea icoanelor nu poate fi respinsă pe temeiul incriminării idolatriei,[336] iar condamnarea lui Iisus că se numeşte Mesia, Fiul lui Dumnezeu şi Dumnezeu (cf. ***Mt***. 26,63-65 //) nu se susţine, pentru că în cazul lui Iisus aceste atribute sunt adevărate. Incriminarea icoanei pe baza legii privitoare la idolatrie este incorectă deoarece însuşi Dumnezeu a hotărât să-Şi reprezinte un chip omenesc, El însuşi şi-a însuşit chipul lui Hristos căruia, dacă nu ne închinăm, nu ne închinăm lui Dumnezeu însuşi, întrucât acest chip îi aparţine din momentul întrupării, pe care şi l-a plănuit «dinainte de întemeierea lumii» (***Ef.*** 1,4; ***Mt***. 27,34).

Tot Dumnezeu a hotărât să se întipărească în chipurile tuturor sfinţilor Săi, care nu mai sunt doar drepţi învredniciţi de propria viaţă morală ca în *Vechiul Testament*, ci persoane omeneşti care au dobândit înfierea, casnicii lui Dumnezeu, [337] cărora dacă nu ne închinăm după cuviinţă, nu adorându-i, dar venerându-i pentru aceasta şi preţuind chipul lor purtător de har pe care îl reprezintă şi icoana – iar prin aceasta fiind nevoiţi să cinstim şi icoana asupra căreia se transferă cinstea aceasta – atunci înseamnă că am dispreţui puterea mântuitoare a lui Dumnezeu. Dispreţuind icoana, care nu este idol, ci însăşi prezenţa harului lui Dumnezeu în persoana sfântului şi în chipul său şi în tot ce are atingere cu el, ar însemna să dispreţuim puterea sfinţitoare a lui Dumnezeu şi întreaga iconomie a înduhovnicirii lumii pe care o lucrează Sfântul Duh prin Biserica lui Hristos.

---

[335] Partea a V-a, Cap. II.
[336] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, pp. 13-17. Pr. Ioan Mircea, *art. cit.*, pp. 41-54.
[337] Pr. Arsenie Boca, *Omul, zidire de mare preţ*, Ed. Credinţa strămoşească, Iaşi, 2002, p. 41.

Din aceste motive cinstirea icoanei nu este un accesoriu al credinţei, ci se înscrie în înţelegerea corectă a adorării lui Dumnezeu, care în *Noul Testament* presupune iconicitatea, aşa cum presupune începutul comuniunii omenirii cu Dumnezeu în Biserică. Dumnezeu înfiază lumea prin Hristos: aceasta este lucrarea Sfântului Duh în Biserică. Părintele îşi transferă cinstea şi responsabilităţile către fii. De aceea Iisus are Apostoli asupra cărora transferă răspândirea Evangheliei în lume: această lucrare nu se realizează printr-o omniprezenţă *vizibilă* a lui Hristos înviat – deşi omniprezenţa Sa nevăzută este certă. Aceasta înseamnă că Dumnezeu lucrează prin oameni, prin sfinţii Săi, transferând harul său asupra tuturor celor deschişi spre această colaborare şi umplând cu harul său tot ce intră în atingere cu aceste persoane, sfinţii Săi, deci inclusiv chipurile lor în icoane.[338]

Textul din ***Mc.*** 7,6-23 prin care Iisus Hristos îi acuză pe evrei că schimbă Revelaţia lui Dumnezeu cu datini ale lor ne ajută în explicarea incapacităţii evreilor de a recepta învăţătura Lui. Slăbiciunea credinţei duce la înlocuirea Revelaţiei cu mituri şi a ritualului cerut de Dumnezeu cu unul magic, închipuit de om pentru a stăpâni sacrul după poftele sale păcătoase.

Dumnezeu transformă potenţialităţile creaţiei, fie că este vorba de un simbol mai „abstract" (sfânta cruce), fie mai „concret" (sfinţii, icoanele, obiectele de cult etc.), în vehicol al harului, punct de retransmisie a harului aceluiaşi unic Dumnezeu, fără nicio legătură cu zeii plăsmuiţi de mintea omenească, precum idolii.[339] Observând dublul aspect al acestui text din Isaia, anume adevărata Revelaţie – adevărata închinare, ne vom situa în contextul în care însuşi Mântuitorul a folosit acest citat (***Mc.*** 7,6-7). Deja pe vremea Mântuitorului religia iudaică se încărcase cu diverse precepte legalist-ritualice a căror autoritate era reclamată în mod fals de origine mozaică (***Mc.*** 7,8). Mai mult, evreii au ajuns să ocolească legea (***Mc.*** 7,9) adevărată primită de la Dumnezeu prin Moise cu ajutorul unui hăţiş cazuistic din care Mântuitorul dă câteva exemple şi insistă asupra felului în care evreii ocolesc porunca a cincea a decalogului, a cinstirii de părinţi, cu ajutorul efectiv al unui tabu inventat de comunitatea lor: acela al „afierosirii" (korban – **קָרְבָּן** = jertfă, ofrandă, dar şi martiriu).[340]

Ofrandele sau jertfele nu sunt rele în ele însele, dar atunci când erau folosite ca pretext pentru a nu ajuta părinţii, ele încetau a fi săvârşite în spiritul unei drepte închinări. Şi acesta este exemplul unei interpretări formaliste deoarece forma ritualică a jertfei presupune, pe fondul unei mentalităţi magice, realitatea acestui act ritual, care ar îndreptăţi eschivarea de la îndatoririle poruncii a cincea. Dar realitatea jertfei survine din ideea de ofrandă încărcată de simbolism, iar nu din forma ritualică. Şi acest simbolism dispare atunci când jertfa încalcă poruncile lui Dumnezeu căruia se pretinde că i se aduce jertfa (***Mc.*** 7,10-13) – dispărând simbolismul ei, dispare şi jertfa, pentru că toate jertfele Vechiului Testament aveau o natură *doar* simbolică spre deosebire de Răstignire-Euharistie care ne reaşează în mod concret în comuniunea cu Dumnezeu.

---

338 *v. infra*: Partea a V-a, Cap. II.
339 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, pp. 13-17. Pr. Ioan Mircea, *art. cit.*, pp. 41-54.
340 Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda, *op. cit.*, pp. 19-21.

Deoarece Legea Veche era pregătitoare pentru cea Nouă, iar Dumnezeu nu ar fi putut să scoată o comunitate omenească din formalismul magic direct la închinarea spirituală şi cu atât mai puţin la înţelegerea celei iconice, Revelaţia lucrează gradual. Spre exemplu, evreilor li se cerea îndepărtarea de orice jertfă adusă idolilor. Dar Sfântul Apostol Pavel aduce o înţelegere superioară a acestei interdicţii: jertfele pentru idoli nu sunt în ele însele nimic, ci sunt ceva doar pentru cei care cred în ele: de aceea, a mânca din cele jertfite idolilor nu înseamnă nimic, ci a crede că acest nimic reprezintă ceva este adevărata idolatrie.[341] În acelaşi spirit, Mântuitorul arată că orice contagiune magică este inoperantă în afara credinţei în ea: nimic din afara omului nu îl poate spurca pe om, ci numai ceea «ce iese din om» (***Mt***. 15,11; ***Mc***. 7,20), adică omul nu trebuie să caute răul în afara lui, deoarece singurul rău cu adevărat păgubitor pentru sufletul său este păcatul său personal. De aceea Mântuitorul şochează din nou mentalitatea magic-formalistă a interlocutorilor Săi când le spune că nimic exterior omului nu îl poate contamina spre rău, ci doar răul la care consimte şi care iese din inima sa, fiind produs de raţiunea sa, îl înrobeşte. Pentru evrei a anula categorisirea ca „necurat”, atât din natură, dintre mâncăruri, cât mai ales între oameni (***Fapte*** 10,14-15,28) pare o sfidare a Legii lui Moise. Dar Mântuitorul nu spune că Legea lui Moise nu a fost bună pentru vremea ei, că e vremea ca lumea să se maturizeze spiritual şi să înţeleagă că „necurăţia” exterioară nu are niciun efect acolo unde este curăţie interioară şi că singurul responsabil pentru necurăţia sufletului său este fiecare om în parte prin «cugetele lui rele», prin «răutăţile care ies pe gura omului» şi prin «faptele lui rele», adică prin păcatele pentru care el însuşi este responsabil cu gândul, cuvântul sau cu fapta.

III. Păgânii.

Aceştia au avut şi ei impedimente, generate de cultura lor, în receptarea Revelaţiei. Opera Scripturii se dezvoltă şi în Tradiţia ulterioară,[342] iar teologia creştină a primelor secole se confruntă cu erezii. Excesul raţionalismului speculativ a împiedicat în acest caz receptarea (plenară a) Revelaţiei.[343] Aceste erezii au avut sorginte gnostică [344] sau de altă natură, spre exemplu neoplatonică, adepţii acestui curent aflându-se în conflict la început cu gnosticismul.[345] Neoplatonicii s-au opus gnosticilor (cf. Plotin, în al nouălea tratat din a doua eneadă ş.a.) în problema insuficienţei doctrinei lor despre virtute şi referitor la eternitatea răului, pe care neoplatonicii au combătut-o, dar cu toate acestea neoplatonicii au promovat emanaţionismul şi panteismul, nereceptând Revelaţia creştină în integralitatea ei. Plotin, Porfir, Iamblic, Proclu şi Damascius au promovat o filozofie mai mult decât o teologie, pe un cadru prea raţionalist pentru a fi capabili să recepteze adevărurile creştine care au caracter revelat şi conduc spre realitatea spirituală prin mărturia Celui care s-a coborât la noi pentru a ni le mărturisi,

---

[341] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, pp. 12-27, pp. 13-17. Pr. Ioan Mircea, *art. cit.*, pp. 41-54.

[342] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ed. cit., 1996 , p. 66.

[343] Cf. Diac. Drd. Mihai Han, *art. cit.*, pp. 63-71.

[344] Coord. Jacqueline Russ, *op. cit.*, pp. 27-28.

[345] *Ibid.*, pp. 28-29.

Fiul lui Dumnezeu, iar nu prin speculaţii nesigure. Neoplatonismul a fost ultimul efort al filosofiei elene şi un fel de limită a acesteia.[346] Nu neoplatonismul însuşi, ca filozofie, este o erezie creştină, nici gnosticismul necreştin, ci promovarea raţionalismului acestor două tipuri de gândire de către unii fondatori timpurii ai sectelor creştine, combătuţi la Sinoadele Ecumenice a produs ereziile. Iar ereziile au fost maniera lumii păgâne de a rezista mesajului Revelaţiei, preferând reducţionismul miturilor cu care era obişnuită şi care întorcea cunoaşterea înapoi la speculaţiile omeneşti în locul descoperirilor dumnezeieşti.[347]

Gnosticismul este, pe de o parte, un fenomen localizabil în istoria ereziilor desprinse de Biserică în primele patru secole, cu reveniri în pavlicianism şi bogomilism,[348] iar pe de altă parte este o tendinţă care nu a dispărut din istoria gândirii, chiar dacă apare sub forme noi în filosofia modernă.[349] Există un aspect doctrinar şi unul metodologic al gnosticismului, cel din urmă fiind la fel de important ca şi primul. Din punct de vedere doctrinar, gnosticismul promovează ambivalenţa divină dusă până la dualismul radical, în care apar opoziţii bine-rău, suflet-materie ca antagonii simetrice.[350] Unii cercetători ai religiilor (i.e., Paul Deusen), observând apariţia acestui fenomen în mai multe religii ale lumii, îl consideră o degradare faţă de mesajul elevat al acelei religii.[351] Din punct de vedere metodologic, gnosticismul se caracterizează prin faptul că acţionează întotdeauna, manifest sau ascuns, conştient sau mai puţin conştient, în direcţia denigrării informaţiei canonice, cu adevărat revelate, deoarece pretinde că posedă adevăruri pe care Sinagoga sau Biserica ar dori să le menţină ascunse deoarece ar deranja unele elemente ale „ortodoxiei oficiale”. De aceea „gnoza”, înţeleasă sub forma acestei tendinţe metodologice a fost o modalitate a păgânismului de rezistenţă faţă de transmiterea prin cultură a Revelaţiei autentice, mai mult chiar decât doctrina dualistă a gnosticismului antic însăşi.

Lumea nu a încetat niciodată să dorească senzaţionalul, iar gnosticismul, în acest sens de tendinţă spirituală eronată, ezoterică, răspunde tocmai acestei curiozităţi excesive şi pătimaşe a oamenilor, curiozitate lipsită de respect pentru misterul real al lui Dumnezeu, care nu ni se poate revela nu pentru că El sau Biserica Sa ar vrea să ascundă ceva de credincioşi, ci deoarece noi nu suntem capabili să ne deschidem şi să cuprindem mai mult această taină de necuprins, datorită păcătoşeniei, dar şi, în general,

---

346 *Ibid.*, pp. 19-20, 33-37. Cf. Alfed Fouillée, *Istoria filosofiei*, vol. 1, trad. Paula Ardelean, Ed. Odeon, Bucureşti, 2000, pp. 168 sq.

347 Cf. V. Loichiţa, *art. cit.*, pp. 25-44. Pr. Gheorghe Florovski, *Biserica, Scriptura, Tradiţia – Trupul viu al lui Hristos*, trad. Florin Caragiu şi Gabriel Mândrilă, Ed. Platytera, Bucureşti, 2005, pp. 145-148, 152-157. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. 1, pp. 43-47. Drd. Lucian Grozea, *Gnosticismul: concept, origini, caracteristici, delimitare*, în *RT*, serie nouă, anul IX (81), nr. 2, apr.-iun., 1999, pp. 67-88 – teorii ale apariţiei gnosticismului: sincretiste (pp. 76-80), a elenizării (pp. 80-82), ale apartenenţei la iudaism (pp. 82-84) sau la creştinism (pp. 84-85), a crizei existenţiale (pp. 85-86).

348 Andrei Oişteanu, *Mythos & logos. Studii şi eseuri de antropologie culturală*, Ed. Nemira, 1998, pp. 135, 338-349.

349 Cf. Antonio Piñero y Jesús Pelaez, *op. cit.*, pp. 302-310.

350 Cf. Nikolai Berdiaev, *Sensul istoriei*, ed. cit., pp. 25-40, 102-106.

351 Paul Deussen *Filosofia Upanisadelor*, trad. Cornel Sterian , Ed. Tehnică , Bucureşti , 1994, p. 230.

datorită limitării noastre creaturale, pe care o putem depăşi doar continuu şi gradual şi nu prin noi înşine, ci prin *sinergie* între strădania omului şi harul divin.[352] Misterul divin este exploatat de gnostici în mod potrivnic Revelaţiei, ca senzaţional, contradictoriu, incitant, pe când secretul ezoteric este întotdeauna un roman fantastic, o istorie lipsită de realitate, deoarece sectele gnostice şi metodele lor ezoterice nu sunt capabile să ofere mai mult decât harul venit prin Hristos în Biserică şi deci nu pot reduce limitările noastre creaturale, ci acest scop se poate atinge *gradual* numai prin urmarea lui Hristos. Progresul spiritual autentic nu vizează senzaţionalul şi astfel refuză „minunile" magice,[353] prevalând iubirea (***Mt.*** 5,16) şi perspectiva soteriologică **(**«Dar nu vă bucuraţi de aceasta, că duhurile vi se pleacă, ci vă bucuraţi că numele voastre sunt scrise în ceruri» ***Lc***. 10,20).

B. Revelaţie, Scriptură, cultură.

Revenind la relaţia dintre teologie şi ştiinţă sau cunoaştere în general, nu se poate vorbi de o Revelaţie „incultă" – ar fi o contradicţie în termeni. Dimpotrivă, Revelaţia dispune de cultură ca mijloc de transmitere al său: este o aducere în termenii gândirii şi ai conceptelor omeneşti a unor adevăruri care transcend gândirea omenească, nu ca un dincolo pasibil a fi cucerit, ci ca un dincolo spiritual dar participabil, incomparabil şi totuşi pe care suntem nevoiţi să îl comparăm, în virtutea oglindirii sale inefabile în lume.[354] Din aceste motive, Revelaţia are întotdeauna, cel puţin în realitatea actuală (condiţie de parţialitate – cf. 1 ***Cor.*** 13,9 – pe care nici sfinţii nu o pot depăşi în timpul vieţii, fiindu-le imposibilă de aici dobândirea desăvârşirii comuniunii care va fi după moarte şi, mai ales, la învierea de obşte), o legătură *necesară* cu cultura [355] aceasta nu pentru că Dumnezeu ar necesita mijloace omeneşti pentru a se exprima, ci pentru că noi necesităm medierea limbajului, a culturii, şi de aceea Dumnezeu o foloseşte pentru a ajunge la noi. Aşadar, legătura dintre Revelaţie şi cultură este de necesitate şi, de asemenea, una instrumentală: cultura este instrumentul Revelaţiei. Acesta este rolul cel mai nobil pe care îl poate avea cultura.

N. Berdiaev evidenţiază greutatea întrupării în cultură a Revelaţiei, distorsiunea adevărului creştin sau „adaptarea" lui de nenumărate ori în istorie, pentru a conveni ideologiilor de moment.[356] Realitatea care trebuie revelată depăşeşte întotdeauna cu mult mijloacele de expresie. De aceea nu sacralizăm cuvântul sau lim-

---

[352] Cf. Sf. Antonie cel Mare, *op. cit*., & 40, p. 20: „Este cu neputinţă să se facă cineva dintr-o dată bărbat bun şi înţelept. Trebuie gând sfătuitor, vieţuire, încercare, vreme, nevoinţă şi dor după lucrul bun. Iar omul bun şi iubitor de Dumnezeu, care cu adevărat cunoaşte pe Dumnezeu, nu încetează a face din belşug toate câte plac lui Dumnezeu. Dar astfel de oameni se găsesc rar".

[353] Cf. Doctorand Ştefan Resceanu, *Concepţia Yoga şi atitudinea ortodoxă*, în „Ortodoxia", nr. 4 , 1974, p. 695. Prof. Diac. Emilian Vasilescu, *Ideea de progres în diferite religii*, în „Studii teologice", nr. 1-2, 1949, pp. 7-8. 1 ***Cor.*** 1,22: «iudeii cer semne, iar elinii caută înţelepciune».

[354] Sfântul Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, III:2, pp. 19-20. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ed. cit., pp. 238-241. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, pp.79-81.

[355] Pr. Gheorghe Florovski, *op. cit.*, pp. 332-336.

[356] Nikolai Berdiaev, *Împarăţia spiritului şi împărăţia cezarului*, ed. cit., pp. 15-16. René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, ed. cit., pp. 285-289 (Lectură sacrificială şi istorie). Id., *Ţapul ispăşitor*, ed. cit., pp. 123-129 (Ştiinţa miturilor). Id., *La violence et le sacré*, Ed. Grasset, pp. 135-178.

bajul sau limba.[357] *Revelaţia prezintă o informaţie inaccesibilă omului prin forţe proprii*. Revelaţia trebuie, astfel să aibă, în mod necesar o abordare apofatică.

Cu toate aceasta cultura ca mijloc al Revelaţiei este necesară, fapt observat şi de cercetările care vin din afara teologiei asupra naturii Revelaţiei. Întrucât se transmite oamenilor, adevărul divin foloseşte mijloace de expresie omeneşti, cuvinte, limbaj, aflate într-un anumit context cultural.[358] Informaţiile antropologice comune ale creştinismului cu alte religii vor arăta în continuare persistenţa unor elemente revelate în cadrul sistemelor acestora.

C. Păstrarea unor elemente revelate în mărturia antropologică a marilor religii ale lumii.

(O variantă a acestei secţiuni, tratată separat, am intitulat-o *Antropologia în viziunea religiilor monoteiste*. Astfel conceput, locul articolului ar fi în capitolul *Sinteze*, al acestei cărţi, înainte de articolul *Omul în doctrine eretice...* Am preferat menţinerea lui la sfârşitul articolului de faţă, preluând câteva fragmente ce se aflau în plus în varianta independentă şi păstrându-le pe cele ce erau în plus în varianta inclusă.)

În afara creştinismului, alte sisteme religioase păstrează câteva elemente ale Revelaţiei, inclusiv în problemele de antropologie, cu toate că în aceste sisteme s-au dezvoltat şi numeroase concepte străine Revelaţiei. Antropologia creştină este echilibrată în trei puncte esenţiale ale ei: originea omului, raportul suflet-trup şi menirea omului. Dumnezeu le creează pe toate bune, iar pe om îl face împăratul acestor bunătăţi, întrucât toate sunt chemate să graviteze armonios în jurul lui Dumnezeu încă de la crearea lor.[359]

*

Omul nu apare aruncat într-o lume haotică, lipsită de direcţie, o lume a iluziei (*maya*), ci toate sunt chemate să graviteze armonios în jurul lui Dumnezeu încă de la crearea lor. Dacă omul este supus greşelii, aceasta se întâmplă în acest răstimp datorită dezechilibrului produs de păcat, iar nu pentru că lumea ar fi un cămin rău pentru om din veşnicie şi pentru totdeauna. Sufletul trebuie să guverneze trupul, îi este superior, dar trupul însuşi este bun – acest punct de echilibru al antropologiei este rar atins în afara tradiţiei iudeo-creştine, ca dovadă, aproape toate religiile Extremului Orient cad în extrema gnosticismului mediteranean, a repudierii trupului şi lumii materiale, cu excepţia poate a confucianismului, care este mai mult sociologie integrată în străvechea

---

[357] Stylianos Papadopulos, *Teologie şi limbaj. Teologie empirică – limbaj convenţional*, în „Revista teologică", trad. Pr. Dr. Ilie Frăcea, anul IX (81), nr. 1, ian-mart., 1999, p. 23 sq. şi 30 sq. Cf. Harzat Mirza Ghulam Ahmad de Quadian, *La filosofía de las enseñanzas del Islam*, Misión Ahmadía del Islam, 1997, pp. 16-17: redă o explicaţie lingvistică bazată pe convingerea că limba arabă este limba pură pe care a dat-o Dumnezeu oamenilor, limba cea mai veche şi mai sfântă, care are influenţele sale în toate limbile lumii, sau mai mult, că toate limbile îşi au rădăcinile în limba arabă. Creştinismul nu sacralizează cuvintele, limbajul sau o anumită limbă.

[358] Cf. Pr. Prof. Dr. Petre Semen, *Traducerea Bibliei între responsabilitate şi misiune*, în „Studii teologice", seria a III-a, anul al II-lea, nr. 2, aprilie-iunie, Bucureşti, 2006, [pp. 7-23], p. 7.

[359] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în Scrieri II, *PSB* 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, 1998, cap. II, pp. 20-21.

religie chineză bazată pe venerarea celor morţi, şi a şintoismului, foarte naturalist, iar în final influenţat de buddhism. Iisus Hristos nu cheamă lumea dinspre o dezamăgire, a lumii, spre una şi mai mare, a neantului – ca în religiile Indiei.[360]

În privinţa originii omului, hinduismul îşi argumentează ritualurile sacrificiale şi sistemul castelor pe baza antropogoniei.[361] Buddhismul, provenit din hinduism, este rezervat în a face speculaţii despre origine, la fel şi confucianismul. Taoismul vede apariţia omului ca o consecinţă a creării de către Tao (văzută mai mult ca o emanaţie) a „celor zece mii de fiinţe şi lucruri" rezultate din dualitatea yin-yang. Şintoismul spune că omul este creaţia zeilor (antropogonia ca rezultat al teogoniei, ca în toate marile religii politeiste). În general, aceste religii extrem orientale percep apariţia omului ca o consecinţă a apariţiei lumii , şi foarte adesea chiar ca pe un accident, ca pe o degenerare dintr-o stare iniţială perfectă de contopire cu marele tot. Este adevărat că se poate întrezări aici ceva din ideea creaţiei dumnezeieşti şi a căderii în păcat, dar fără echilibrul necesar pe care teologia creştină îl păstrează prin separarea netă a celor două momente, totul rămânând în confuzia dată de contopirea într-o singură acţiune a apariţiei lumii şi a omului cu degradarea. Această notă a antropogoniei orientale se corelează cu diluarea ideii de divinitate şi a relaţiei omului cu ea – moralitatea, cu toate că este văzută importantă, nu reuşeşte să se contureze în direcţii sigure, remarcându-se oscilaţii între ascetism şi frivolitate, între sacrificialism şi venerare excesivă a naturii, lipsind sentimentul unităţii creaţiei şi al umanităţii în Dumnezeu – în creştinism oamenii fiind fiii Tatălui, prin Iisus Hristos şi cu lucrarea Sfântului Duh, şi, deci, simţind ca o necesitate ineluctabilă dragostea dintre ei şi dintre ei şi Dumnezeu (***In.*** 13,34). Marile religii orientale au ideea de suflet nemuritor, dar, din punct de vedere creştin nu apare mulţumitoare concepţia despre destinul său, fie în varianta sălăşluirii lui finale între zei fie în aceea a eliberării care are ca destinaţie neantul, contopirea în ceva indefinit impersonal care absoarbe totul, care devalorizează concepţia despre om.[362] Aceste religii ignoră relaţia privilegiată a sufletului cu trupul, pe care trebuie să îl spiritualizeze şi împreună cu care va învia la a doua venire a lui Hristos – în teologia creştină; materia şi lumea fiind văzute ca nedemne de

---

[360] Cf. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Deosebirile esenţiale dintre creştinism şi celelalte religii*, în *MMS*, nr. 3-4, 1968, pp. 163-173. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XI, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, vol. I, II, III, XI, XII. Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *Biserica Ortodoxă şi religiile necreştine* (teză de doctorat), în *ORT*, nr. 2, 1984, p. 275 sq. Marie-Madaleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. III, trad. Marian Berlewi, Ed. Amacord, Timişoara, 1999, passim. Albert Valesin, *Jésus-Christ et l'Étude comparée des Religions,* Libraire Victor Lecoffre, Paris, 1912, p. 212 sq. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă, Ascetica şi Mistica*, Ed. IBMBOR, 1992, pp. 125 sq. Cf. la egipteni se observă o mare disoluţie a ideii de suflet – Asist. Remus Rus, *Concepţia despre om în marile religii*, Teză de doctorat, în *GB*, nr. 7-8, 1978, pp. 715-915.

[361] *Ṛg-Veda* X, 90, unde castele sunt văzute ca provenind din diferitele organe ale Omului Primordial, Puruśa.

[362] Cf. *Les Livres Sacrés de l'Orient*, ed. şi introd. G. Pauthier, Societé du Panthéon littéraire, Paris, 1843, passim., Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Deosebirile esenţiale dintre creştinism şi celelalte religii*, în *MMS*, nr. 3-4, 1968, pp. 163-173. Id., *Credinţa în viaţa viitoare la diferite popoare şi în diferite religii*, în *MB*, nr. 4-6, 1972, pp. 175-194. Id., *Marile religii necreştine actuale - II – Budismul*, în *ST*, nr. 3-4 , 1974, pp. 203-225. Id., *Marile religii necreştine actuale: Hinduismul*, în *ST*, nr. 5-6, 1974, pp. 343-363.

eshatologie, fapt care nu este posibil în creştinism, întrucât Dumnezeu le-a creat pe toate «bune» şi «bune foarte» (***Fac***. 1, 4,10,12,18,21,31).

*

Dacă omul este supus greşelii, aceasta se întâmplă datorită dezechilibrului produs de păcat, iar nu pentru că lumea ar fi un cămin rău pentru om din veşnicie şi pentru totdeauna. Sufletul trebuie să guverneze trupul, îi este superior, dar trupul însuşi este bun. Acest punct de echilibru al antropologiei este rar atins în afara tradiţiei iudeo-creştine.[363]

Toate asemănările şi diferenţele între cele trei religii monoteiste mari duc la apropieri şi îndepărtări între ele şi în privinţa antropologiei.

Creştinismul are în comun cu celelalte religii monoteiste doctrina unicităţii fiinţei lui Dumnezeu, a creării lumii şi a omului de către Dumnezeu, a transcendenţei lui Dumnezeu şi a lucrării Sale în lume, respectiv a responsabilităţii omului înaintea lui Dumnezeu, urmând a fi judecat de către El în Ziua de Apoi. De asemenea, atributele fiinţiale ale lui Dumnezeu pot fi considerate în mare aceleaşi, deşi pot apărea diverse accente în fiecare religie monoteistă în parte.[364]

Modalitatea în care se relaţionează *creştinismul*, *iudaismul* şi *islamul*, cele trei religii monoteiste (integrăm *sikhismul* şi *bahaismul* în sfera islamului, căruia îi datorează originea şi faţă de care nu prezintă mari diferenţa antropologice) între ele, respectiv a fiecăreia în parte cu Revelaţia are un caracter complex. Creştinii mărturisesc că Revelaţia desăvârşită este în persoana divino-umană a lui Iisus Hristos, în integralitatea Sa, incluzând învăţătura şi viaţa Sa şi .harul pe care ni-l împărtăşeşte în Biserică.[365]

---

[363] Cf. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Deosebirile esenţiale dintre creştinism şi celelalte religii*, în *MMS*, anul XLIV, nr. 3-4, 1968, pp. 163-173. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XI, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, vol. I, II, III, XI, XII. Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *Biserica Ortodoxă şi religiile necreştine* (teză de doctorat), în *ORT*, nr. 2, 1984, p. 275 sq. Marie-Madaleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. III, trad. Marian Berlewi, Ed. Amacord, Timişoara, 1999, passim. Albert Valesin, *Jésus-Christ et l'Étude comparée des Religions*, Libraire Victor Lecoffre, Paris, 1912, p. 212 sq. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă, Ascetica şi Mistica*, Ed. IBMBOR, 1992, pp. 125 sq. Asist. Remus Rus, *Concepţia despre om în marile religii*, Teză de doctorat, în *GB*, nr. 7-8, 1978, pp. 715-915.

[364] Cf. A. Cohen, *Talmudul*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2004, *passim* (de asemenea, ediţia franceză [ed. fr.]: id., *Le Talmud*, trad. Jacques Marty, Payot, Paris, 1976). Cf. *ibid*.: pp. 45-76, Doctrina despre Dumnezeu (ed. fr., pp. 43-70); pp. 77-92, Cosmologie (ed. fr., pp. 71-83). Pr. Lector Dumitru Abrudan, *Creştinismul şi mozaismul în perspectiva dialogului interreligios*, Teză de doctorat în Teologie, cu o prefaţă de pr. Prof. Dr. Mircea Chialda, în *MA*, nr. 1-3, 1979, [pp. 59-190], p. 92: „Creştinii şi evreii împărtăşesc credinţa fermă că Dumnezeu este o existenţă reală, dinamică şi personală, care prin providenţă coboară la nivelul creaturilor…". *Ibid*., pp. 94 sq.: monoteismul, doctrina creaţiei etc. *Ibid*., pp. 119 sq: puncte de morală comune.

[365] Cf. Alexandru Şafran, *Cabala*, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996, p. 285, 305, 318, 360. R. Bell, W.M. Watt, *Introducción al Coran*, trad. M[a]. Mercedes Lucim, Ediciones Encuentro, 1987, pp. 28, 31, 40-53, 147-148, 153, 157, 159-160. *El Corán* şi *Coranul*, ediţiile citate: "În numele lui Alah, Cel Îndurat, Cel Milostiv". Cf. Dr. Irineu Mihălcescu, *op. cit*., pp. 350-351. Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, Prof. Dr. Remus Rus, *Istoria religiilor*, Ed. IBMBOR, 1991, pp. 291-292. *El Corán*, trad. y ed. prep. por Julio Cortés, Editura Nacional, Madrid, 1980; *El Corán*, ed. bilingüe, prep. por Julio Cortés, Asariyan Publicación, Qum, Iran, 2001; *Coranul*, 5,22-23, *ed. cit*., p. 147. *The Korân*, trad. George Sales, intr. Sir

Deosebiri apar, însă, şi între religiile monoteiste în cadrul acestei perspective generale asupra omenirii. Astfel, spre deosebire de creştinism şi iudaism, islamul consideră că nu se moştenesc urmările păcatului strămoşesc al lui Adam şi al Evei. Dar astfel nu se explică condiţia egală a tuturor oamenilor în această viaţă în faţa dependenţei de necesităţile naturale, respectiv în faţa suferinţei, a bolii şi a morţii. Dar în islam lipsa unei explicaţii suficiente asupra urmărilor păcatului strămoşesc este dublată de predestinaţia fatalistă.[366]

Iudaismul şi creştinismul deţin în comun *Vechiul Testament*, deşi această afirmaţie nu ar fi suficientă, deoarece nu a deţine în comun o sursă a Revelaţiei presupune atât afirmarea ei cât şi, poate mai ales, raportarea la ea. Astfel, creştinismul şi iudaismul deţin în comun textul Vechiului Testament, dar interpretarea acestuia diferă. Pentru creştini, *Vechiul Testament* reprezintă o sursă nedesăvârşită a Revelaţiei, în raport cu Legământul cel *Nou*, al lui Iisus Hristos. Pentru creştini *Vechiul Testament* este, precum îl şi denumim, *Vechiul* Legământ, *Vechea* Alianţă sau *Vechiul* Testament, în raport cu Legământul cel *Nou*, al lui Iisus Hristos, Legea *Veche* a rânduielilor mozaice în raport cu Legea *Nouă*, a harului, în care acţiunea harului prevalează şi condiţionează rânduielile cultice. Legea *Veche*, a rânduielilor mozaice, este pregătitoare pentru Legea cea *Nouă*. Biserica are parte de lucrarea harului mântuitor, care condiţionează rânduielile cultice. Pentru evrei, Legământul lor săvârşit de către Dumnezeu cu Avraam şi Legea lor primită prin Moise nu pot primi atributul de „vechi”, deoarece sunt rânduielile în care vieţuiesc, rânduieli care se vor schimba sau nu la venirea lui Mesia pe care încă îl aşteaptă, după unele păreri sau altele. Legământul săvârşit de către Dumnezeu cu Avraam şi Legea primită prin Moise sunt rânduieli care au primit atributul de „vechi” la venirea lui Mesia. Testamentul cel *Nou* este universal şi spiritualizează rânduielile cultice. Creştinismul şi islamul deţin în comun cinstirea lui Iisus Hristos.

Creştinismul şi islamul deţin în comun cinstirea lui Iisus Hristos. Dar Biserica a respins erezia ariană care nega dumnezeirea lui Iisus, în timp ce musulmanii resping, ca şi evreii, învăţătura despre Sfânta Treime şi Dumnezeirea lui Iisus Hristos. Musulmanii Îl consideră pe Iisus un profet de mare însemnătate, însă doar om, nu şi Dumnezeu.

Spre deosebire de creştini şi evrei,[367] care pun accent mai ales pe persoana capabilă să întrupeze Revelaţia în viaţa şi învăţătura sa, musulmanii cinstesc în primul rând textul coranic ca atare.

Există şi în islam ideea „întrupării” învăţăturii revelate, dar această învăţătură se găseşte în primul rând în textul Coranului, fapt pentru care islamul fetişizează cel mai mult textul revelat şi chiar forma lui originară arabă. Dacă în iudaismul postbiblic

---

Edward Denison Ross, Frederick Warne and Co. Ltd., London, New York, 1891. *Coranul*, trad. și intr. Dr. Silvestru Octavian Isopescul, Ed. ETA, Cluj-Napoca, 1992.

[366] Dr. Irineu Mihălcescu, *Istoria religiunilor lumii*, Ed. Cugetarea, Bucureşti, 1946, pp. 351, 353. Harzat Mirza Ghulam Ahmad de Quadian, *La filosofía de las enseñanzas del Islam*, Misión Ahmadía del Islam, 1997, pp. 1-17 ş.a.

[367] Cf. Şef Rabin Dr. Moses Rosen, *Eseuri biblice*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 1992, p. 276. Cf. Abraham Joshua Heschel, *op. cit.*, pp. 239 sq.

există şi aici o tendinţă de a face un fetiş din textul Torei, tendinţă care apare mai clar în raţionalismul *cabalei* Evului Mediu, în creştinism teologii sunt mult mai feriţi de o asemenea tentaţie prin Persoana care întrupează Revelaţia în mod absolut, anume Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul.[368]

În privinţa *naturii omeneşti*, toate cele trei religii monoteiste afirmă o parte corporală şi una spirituală a acesteia, prima supusă bolilor, morţii, degradării, iar cea de-a doua fiind dăruită cu viaţă veşnică de către Dumnezeu. Sufletul urmează ca după judecata particulară să se sălăşluiască într-un loc spiritual conform cu viaţa sa.[369] În privinţa eshatologiei, religiile monoteiste ataşează toate la doctrina Judecăţii finale a lui Dumnezeu pe aceea a învierii morţilor şi a vieţii şi lumii de apoi schimbate de către Dumnezeu. Nu va mai fi admisă acţiunea păcatului, fapt învăţat şi de islam. În religiile monoteiste, chiar şi în unele interpretări islamice, eshatonul este reprezentat de o lume transfigurată spiritual. Această învăţătură este larg dezvoltată în creştinism şi mai ales în ortodoxie. Marea deosebire este că în creştinism Mesia, Iisus Hristos, a pregătit deja calea Împărăţiei cerurilor prin Biserică, pe când în iudaism el este aşteptat mai degrabă pentru vremurile sfârşitului lumii şi nu i se acordă natură dumnezeiască, iar în islam acest concept nu are o susţinere.[370]

În dialogul interreligios dintre cele trei mari religii monoteiste s-au înregistrat progrese însemnate în ultimele decenii, fapt care a dat posibilitatea diverşilor autori aparţinătoare acestora să încerce să scrie fără patimă în pofida diferenţelor de credinţă dar şi a trecutului dureros care separă aceste religii.[371]

Taina Întrupării Mântuitorului, taina lui *Mesia ca Dumnezeu-Om* este piatra de poticnire dintre evrei şi musulmani, pe de o parte, şi creştini, de cealaltă parte.[372] *Fără această comuniune deplină, omul nu îşi atinge scopul sau fericirea*.[373] Evreii şi musulmanii ar putea ajunge la un numitor comun al dogmelor fundamentale, dacă ar lăsa la judecata lui Dumnezeu vrednicia apartenenţei la o sorginte abrahamică sau alta. Dar între ei şi creştini intervine Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Acest act dumnezeiesc este foarte preţios creştinilor, încât defineşte credinţa, dar revoluţionează tot ce a revelat Dumnezeu în *Vechiul Testament*, cărui tipologie aparţin evreii şi musulmanii. Din punct de vedere creştin, nu succesiunea istorică este importantă ci adoptarea sau nu a perspectivei celei noi, a lui Iisus Hristos. Iar această revoluţionare a *Noului Testament* survine, din punct de vedere creştin, nu ca o contradicţie cu *Vechiul Testament*, ci ca o aprofundare a Revelaţiei acestuia din urmă. Sfânta Treime nu descoperă o realitate politeistă, ci aprofundează misterul aceluiaşi Unul Dumnezeu, iar Întruparea Mântuitorului nu aboleşte *transcendenţa absolută* creat-necreat, ci desăvârşeşte celălalt pol al

---

[368] A. Cohen, *op. cit.*, pp. 192-235, Revelaţia (ed. fr., pp. 171-210).
[369] *Ibid.*, pp. 126-191, Doctrina despre om (ed. fr., pp. 171-210).
[370] Cf. *ibid.*, pp. 456-469 Viaţa de apoi, Mesia (ed. fr., pp. 413-423).
[371] Cf. René-Samuel Sirat, Martine Lemalet, *op. cit.*, pp. 131-132; s.n. Pr. Lector Dumitru Abrudan, *art. cit.*, pp. 73-74 (Cele zece puncte de la Seelisberg, Elveţia, 1974) ş.a. Andrés Torres Queiruga, *El diálogo de las religiones*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1992, pp. 2-40.
[372] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ed. cit., p. 58.
[373] Cf. *ibid.*, pp. 66, 69; *ibid.*, vol. III, p. 297.

paradoxului, anume *imanenţa absolută* a lui Dumnezeu în lume fără confuzie, prin *unirea în El Însuşi cu creaţia*. Iisus Hristos nu este mai puţin om pentru că persoana lui este condusă direct de firea dumnezeiască şi nu este mai puţin Dumnezeu pentru că a ales să îşi asume firea noastră. Dumnezeu a ales ca Unul dintre noi să fie El Însuşi, să trăiască şi El între noi, aşa cum şi noi suntem meniţi comuniunii cu El. Comuniunea din sânul Sfintei Treimi se extinde cuprinzându-ne pe noi, însă – întrucât noi suntem nedesăvârșiți pentru a ni se încredinţa susţinerea ontologică a acestei comuniuni – începând cu o temelie concretă şi infailibilă, aceea a umanităţii asumate a Fiului din Sfânta Treime.

Herman Cohen, etician evreu kantian, spune în încheierea pledoariei sale prin care „Iudaismul ordonă…” o viaţă morală şi spirituală înaltă, afişată în sentinţe, că „Învăţătura mesianică evreiască, care poate fi concepută din punct de vedere cultural, religios, social şi naţional, care se exprimă în Talmud sub formă raţională sau mistică, sancţionează vorba poetului că: Messia evreilor va fi Messia întregii lumi”.[374]

Un autor evreu scrie la un moment dat că „Mesia ce aduce mântuirea este văzut în parte ca un Moise al noului eon, ca Moise redivivus [375] şi în mod logic se poate pune întrebarea până la capăt. Este oare Mesia ca un nou Moise, cel care conduce din exil spre mântuire, şi dă el o nouă Tora pentru vremurile mântuirii?”[376]

Răspunsul că acest Mesia a şi venit în persoana lui Iisus Hristos poate fi confirmat tocmai prin faptul că El a adus o învăţătură atât de nouă, fiind respins de evrei în epoca Sa tocmai pentru noutatea radicală a învăţăturii Sale. – Cu toate că nu contrazicea învăţătura cea veche, ci o aprofunda revoluţionar. Iar cele trei planuri ale Revelaţiei pe care le recunoaşte şi tradiţia ebraică, mărturisesc noutatea şi probitatea învăţăturii lui Iisus Hristos:

a. În plan spiritual, nimeni între fondatorii religioşi sau profeţi nu uneşte în sine dumnezeirea şi umanitatea. Această sinteză ontică e unică în Hristos.[377]

b. În plan moral, nimic nu se poate compara cu piscurile Noului Testament.

c. În plan istoric, puterea Acestui Mesia se revarsă în mii de credincioşi ai Săi, sfinţindu-i în fiecare generaţie. Aceste mărturii în favoarea lui Iisus ca Revelator şi Revelat şi a căii Sale ne arată că Mesia a şi venit în persoana Sa. Observând superioritatea moralei Noului Testament, putem totuşi constata multe asemănări între morala celor trei religii monoteiste, îndeosebi în ceea ce priveşte morala socială şi recomandarea virtuţilor fundamentale.[378]

Fără a relativiza învăţătura creştină, este incontestabilă mărturia marilor religii, cel puţin a celor monoteiste, că Dumnezeu se revelează, iar ceea ce cere prin Revelaţie

---

[374] Gabriel Constantinescu, *Marginalii la Talmud,* Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 100. Cf. Alice Voinescu, *Herman Cohen: Un Platon modern*, în *Personalităţi şi curente filosofice,* ed. Petre Dan, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, pp. 31-34.

[375] Aage Bentzen, *Messias, Moses Redivivus* (Mesia, Moise reînviat), Zürich, 1948, n.a.

[376] Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, trad. Inna Adescenco, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2000, p. 167.

[377] Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, în *Scrieri* III, *PSB* 40, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, 1994, Cuvântul III, pp. 134-135.

[378] A. Cohen, *op. cit.*, pp. 301-335, Viaţa morală (ed. fr., pp. 226-296).

este moralitatea omului pentru ca El să-i poată dărui o stare de fericire superioară. *În cadrul acestei pluralităţi religioase incontestabile, persistă totuşi o conştiinţă comună: că Dumnezeu se comunică omului spre binele său, pentru evoluţia sa spirituală*. Superioritatea învăţăturii creştine se evidenţiază pe două planuri, al cunoaşterii teologice, prin informaţiile despre Sfânta Treime şi Dumnezeu-Omul, respectiv pe planul moralităţii, prin superioritatea modelului divino-uman hristic. Iisus Hristos ne învaţă că, întemeiat în har, omul este capabil de cel mai mare curaj al virtuţii: să-şi iubească vrăjmaşul (***Mt.*** 5,44), să-şi dea viaţa pentru aproapele (***In.*** 15,13; ***Lc.*** 10,27-28; v. ***Lev.*** 19,18; ***Deut.*** 6,5; 10,12), să-i iubească pe ceilalţi cum ne-a iubit Hristos pe noi (***In.*** 15,12), adică având disponibilitate maximă (cf. ***Mt.*** 5,40-41), până la jertfă. Iar dacă omul crede cu adevărat în Dumnezeu, el nu trebuie să se teamă că virtutea presupune înfrângerea oricărui egoism.[379] Învăţătura lui Hristos duce această cale până la sublim, prin întâietatea aproapelui sau reprimarea instinctului de autoconservare pentru Dumnezeu şi aproapele. Dumnezeu, «care vede în ascuns», îl va primi pentru aceasta în comuniunea cu El, pe cel care a demonstrat că I se aseamănă în iubirea de oameni.

Nu se pot trece cu vederea diferenţele sesizate faţă de alte religii, atât în plan dogmatic, cât şi moral. Creştinii sunt conştienţi de aceste distincţii care subliniază identitatea credinţei lor. Dar, cu toate acestea, se poate remarca marele fond comun al religiilor şi semnificaţia lui antropologică în opoziţie cu ateismul.

[379] Cf. Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *Studii de Teologie Morală*, Ed. Arhiepiscopiei, Sibiu, 1969, p. 350.

METODA EXEGETICĂ ISTORICO-CRITICĂ

Text preluat parţial în teza de doctorat.

1. Consideraţii istorice asupra metodei şi a raportului dintre premisele sale şi credinţa în Dumnezeu.

a. Introducere.

Critica biblică a început în momentul în care, în Evul Mediu, anumiţi învăţaţi au pus la îndoială autenticitatea unor cărţi sau pasaje ale Bibliei. Cercetarea istorico-filologică de acest tip nu trebuie dispreţuită, ci dimpotrivă, trebuie să i se recunoască meritele. Ceea ce a devenit însă dăunător pentru Biserică – din punctul de vedere tradiţional, important pentru învăţătura de credinţă ortodoxă – este formalismul reducţionist de care critica biblică s-a contaminat din ştiinţa materialistă. Acest formalism reducţionist răpeşte criticii biblice caracterul ştiinţific, aservindu-l ideologiilor materialiste, la fel cum procedează în biologie prin intermediul evoluţionismului, care este de fapt o critică a creaţionismului biblic. Ca urmare a reducţionismului Biblia rămâne văduvită de caracterul său profetic, iar creştinătăţii i se înlătură încrederea în puterea cuvântului lui Dumnezeu revelat în Sfânta Scriptură, ca urmare a unei manevre ideologice.

Teoretic, încă de la primii promotori ai criticismului biblic s-a afirmat că decelarea unor surse ale scrierilor biblice, care elimină originea tradiţională a unei anumite scrieri sau unui pasaj, nu ar trebui să elimine încrederea în caracterul inspirat al Bibliei, dar practic, dacă scrierile biblice au doar o foarte vagă legătură cu autorul tradiţional, slăbeşte şi încrederea în inspiraţia Bibliei, deoarece prezumţia tradiţională este că Biblia este scrisă nu de oameni oarecare, ci de pana sau sub călăuzirea unor *profeţi*. În aceasta constă şi puterea cuvântului biblic: anume că el a fost transmis omenirii ca urmare a acţiunii harului asupra unor oameni care s-au ridicat pe înalte culmi ale desăvârşirii morale şi teologice, cu alte cuvinte nişte profeţi.

Dacă însă criticismul biblic reuşeşte să deceleze surse diferite de cele tradiţionale ale textului Scripturii pe care astăzi îl avem la dispoziţie, aceasta nu însemnă că acel text nu îşi are provenienţa în inspiraţia autorilor biblici asumaţi tradiţional şi nici că acel text nu ar păstra puterea de a transmite adevărurile pe care a vrut Dumnezeu să le reveleze – şi astfel sensul său literal este deosebit de preţios şi de autentic, iar nu doar o ţesătură sau o platformă pentru o multitudine de metafore, care şi ele, dacă există, sunt foarte legate de contextul literal care le cuprind. Aici este diferenţa de logică între cele două concepţii şi de fapt scăparea logică a criticismului biblic: atunci când ne referim la un text al Scripturii, avem de a face cu o operă a lui Dumnezeu lucrată prin intermediul unor oameni aleşi ai Săi, iar nu *numai* cu un progres cultural care să implice anumite concluzii teologice reflectate în Scriptură. Progresul cultural este incontestabil, dar el *nu este cauza* inspiraţiei Bibliei, *ci doar un*

instrument pentru o Revelaţie şi ea venind progresiv în întâmpinarea omului şi a societăţii. Cu alte cuvinte inspiraţia Bibliei nu îşi află cauzele în fenomenele şi progresele sociale, cum ar dori sociologii sau antropologii materialişti (umanişti), ci inspiraţia Bibliei poate fi numită astfel întrucât este cu adevărat divină, adică Dumnezeu *însuşi* se foloseşte de mijloacele unei anumite societăţi şi colaborează cu oamenii săi avansaţi duhovniceşte pentru a Se revela.

b. Sursele criticii biblice.

În Evul Mediu, învăţatul evreu Abraham Ibn Ezra (n. 1089, sec. XI-XII d.Hr.) afirma: „anumite pasaje din Pentateuh trebuie să fie post-mozaice, iar afirmaţia din ***Deut***. xxxi 9 nu poate fi construită în manieră tradiţională”.[1] O astfel de observaţie este logică, dar ea nu face încă parte din acel criticism "înalt" care propune cu totul alte paradigme decât cele tradiţionale, deoarece Biserica a observat şi ea că anumite pasaje ar putea apărea în scrierile lui Moise ca adăugate de către ucenicii săi, cum este evident cazul sfârşitului Deuteronomului, care relatează despre moartea lui Moise (***Deut.*** 34).

Multe dintre cărţile biblice sunt parţial scrise de către autorii lor inspiraţi, parţial inspirate de către însăşi viaţa acestor profeţi consemnată de către alţii, iar parţial scrise de către ucenici ai lor în conformitate cu învăţătura propovăduită de respectivii profeţi. Inspiraţia Sfintei Scripturi nu are caracterul rigid al dictării mecanice a unui text – textul nu trebuie să devină el însuşi un idol, ci un instrument flexibil care permite revelarea multiplelor sensuri ale Scripturii. Pe de altă parte, însă, nu este mai puţin adevărat că textul Scripturii este normativ pentru credinţă începând cu înţelesul său propriu, simplu sau literal în afara cazurilor în care este evidentă sau explicită utilizarea de la început sau intenţionat în prim-plan a metaforei, alegoriei, fabulei, simbolurilor etc., precum ar fi în cazul Pildelor lui Iisus sau a Apocalipsei.

Numeroase mărturii confirmă veridicitatea acestei abordări: Dumnezeu foloseşte numeroase metode, atât stilistice, cât şi în privinţa raportului dintre autorii şi personajele biblice, dar interpretarea Bibliei trebuie să înceapă cu înţelesul simplu al textului ca o primă treaptă indispensabilă pentru a urca spre înţelesurile teologice mai înalte, cu excepţia locurilor în care este evident un procedeu stilistic care duce de la început la alte înţelesuri decât cel al sensului propriu al textului. Sfinţii Vasile cel Mare şi Ioan Gură de Aur nu acceptau eliminarea sensului propriu al textului, mai numit literal sau simplu, ci toate celelalte înţelesuri trebuiau să înceapă de la înţelesul literal al textului. Şcoala din Alexandria a pus accentul (spre deosebire de cea din Antiohia) pe interpretarea alegorică a textului biblic, iar această abordare nu este o greşeală. Nu se poate spune că una dintre cele două şcoli hermeneutice a avut „mai multă dreptate”, ci autenticitatea afirmaţiilor biblice în înţelesul lor simplu nu a fost pusă niciodată la îndoială de către Sfinţii Părinţi ai Bisericii, ci a fost considerată temelia autentică a adevărului revelat pe care spiritul se poate înălţa mai departe spre înţelesuri mai profunde ale Revelaţie.

---

[1] R.H. Feiffer, *Introduction to the Old Testament,* 1941, p.43, apud E.A. Speiser, *Genesis – introduction, translation, and notes,* Doubleday & Company, Inc., vol.1, Garden City, NewYork, 1964, p. xx.

Dar această înălţare nu este posibilă fără încrederea în adevărul simplu, *nemeşteşugit*, exprimat de Scriptură (atât Scriptura însăşi, cât şi literatura patristică insistă adesea pe această idee). Scriptura se revelează ca diferită şi adesea opusă faţă de miturile antice, motiv pentru care Scriptura se luptă cu miturile şi cu mistificarea în lupta profetică de descoperire a adevărurilor despre Dumnezeu:[2]

- «Căci va veni o vreme când nu vor mai suferi învăţătura sănătoasă, ci - dornici să-şi desfăteze auzul - îşi vor grămădi învăţători după poftele lor, Şi îşi vor întoarce auzul de la adevăr şi se vor abate către basme – **μύθους**» (2 **Tim.** 4,3-4);

- «Iar de basmele cele lumeşti şi băbeşti, fereşte-te (τούς δὲ βεβήλους καὶ γραώδεις **μύθους** παραιτοῦ) şi deprinde-te cu dreapta credinţă. Căci deprinderea trupească la puţin foloseşte, dar dreapta credinţă spre toate este de folos, având făgăduinţa vieţii de acum şi a celei ce va să vină.» (1 ***Tim.*** 4,7-8);

- după Sf. Vasile cel Mare, cei care presupun alte principii ale apariţiei lumii decât însăşi puterea creatoare a lui Dumnezeu imaginează „iarăşi alte prilejuri de *basme* şi începuturi ale unor *plăsmuiri lipsite de credinţă*, care răstălmăcesc cuvintele [Scripturii] pentru *presupuneri personale*" (Πάλιν ἄλαι **μύθων** ἀφορμαὶ, καὶ **πλασμάτων δυσσεβαστέρων** ἀρχαὶ πρὸς τὰς **ἰδίας ὑπονοίας παρατρεπόντων** τὰ ῥήματα);[3]

- iar după Sf. Ioan Gură de Aur: „«Văzând, spune Scriptura, fiii lui Dumnezeu că fiicele oamenilor sunt frumoase, şi-au luat lor femei din toate acelea pe care şi le-au ales» (***Fac.*** 6,2). Să privim fiecare cuvânt, ca să nu ne mai scape nimic din ce-i ascuns în adâncul lor. Trebuie neapărat să cercetăm cu mare luare-aminte textul acesta, ca să răsturnăm basmele (mitologiile, *τὰς μυθολογίας*,[4] n.n.) celor care grăiesc totul fără judecată. Oamenii, da, au fost numiţi fii ai lui Dumnezeu, dar îngerii nu etc.".[5]

Miturile reprezintă „basme" sau „poveşti" (cum traduc adesea textele moderne ale Bibliei cuvântul *mythos*) a căror relatare *meşteşugită* se axează atât de mult pe stilistica exprimării încât sâmburele său de adevăr cade în plan secund sau chiar devine de nerecunoscut. Autorii de mituri se străduie să sporească misterul, nebuloasa din jurul miezului de adevăr probabil, în timp ce autorii inspiraţi ai Scripturii sunt descoperitori ai tainelor lui Dumnezeu, al misterului Său insondabil. Astfel, la obiective diferite, se folosesc mijloace diferite: în timp ce miturile pun accent pe expresie, dorind să seducă prin senzaţionalul sau meşteşugirea ei, Scriptura pune accent pe adevărul revelat şi de aceea, atât autorii biblici, cât şi continuatorii lor, Sfinţii Părinţi ai Bisericii

---

[2] Cf. Sf. Atanasie cel Mare, *Viaţa Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, Cap. XXII, în *Scrieri, Partea* I, *PSB* 15, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, 1987, pp. 206-207. Minucius Felix, *Dialogul Octavius*, XX-XXI, în *Apologeţi de limbă latină*, trad. Prof. Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol, Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, 1981, pp. 372-373: incredibilitatea mitologiei.

[3] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, în *Scrieri* I, *PSB* 17, trad . Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1986, II: IV, p. 88 – *PG* 29, col. 36 B.

[4] Joannes Chrysostomus, *In Genesim, Homiliae* 1-67, P.G. vol. 53, 187.

[5] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, 2003, vol. 1, pp. 264-265. Cf. şi Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola a doua către acelaşi episcop Serapion*, IV, în *Scrieri* II, *PSB* 16, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, 1988, pp. 71-72.

nu doresc umbrirea acestui adevăr în favoarea unei exprimări meşteşugite (* sofist-ice, > sofist-icate):

*«Pentru că noi v-am adus la cunoştinţă puterea Domnului nostru Iisus Hristos şi venirea Lui, ***nu luându-ne după basme meşteşugite*** (*σεσοφισμένοις μύθοις*), ci fiindcă am văzut slava Lui cu ochii noştri. » (2 ***Pt.*** 1,16)

Profeţii se opun, în felul lor de a dezvălui adevăruri supreme, oracolelor păgâne. Oracolele sporesc neclaritatea şi servesc ambiguităţi, în timp ce profeţii, deşi apelează şi ei de multe ori la exprimări alegorice, dezvăluie voia lui Dumnezeu, fie călăuzind poporul în prezent, fie descoperind viitorul. Iar această dezvăluire este recognoscibilă în cerinţe concrete sau evenimente istorice la fel de concrete.

Profeţii sunt luptători pentru adevăr şi nu de puţine ori au plătit cu torturi sau chiar cu viaţa atunci când ceea ce vorbea Dumnezeu prin ei nu convenea societăţii în care trăiau. Ne putem aminti de dramatismul profeţiilor lui Ieremia, care nu a fost crezut că Ierusalimul va cădea în stăpânirea chaldeilor (dacă evreii nu se întorc de pe căile lor greşite) şi a pătimit multe din cauza profeţiilor sale până ce s-a finalizat înrobirea babiloniană a Iudeei. Iar faptul că acela care a consemnat profeţiile şi viaţa lui Ieremia este ucenicul său, Baruh, nu ştirbeşte rolul revelator, de organ inspirat al lui Dumnezeu, al profetului Ieremia.

După cum oracolele nu se apropie de înălţimea morală şi curajul în lupta pentru adevăr al profeţilor, tot astfel nu se aseamănă miturile păgâne ţesute în lumea oracolelor şi al senzaţionalului cultural al păgânătăţii elenistice cu Scriptura revelată prim profeţi. Dacă există o asemănare între cele două ea provine din faptul că amândouă caută o legătură cu adevărurile spirituale fundamentale, dar în timp ce profeţii se străduie să înlăture confuzia, miturile se complac în ea şi o consideră sursă de adevăr.

Dacă expresia este mai importantă, în detrimentul adevărului, atunci unui mit i se pot adăuga oricând componente noi şi dintre cele mai contradictorii. Dar revelarea lui Dumnezeu prin Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, deşi porneşte de la un nucleu doctrinar restrâns, are mereu un astfel de conţinut care îi dă consistenţă şi continuitate. Astfel, „Dumnezeu Tatăl, Atotţiitorul, Făcătorul cerului şi al pământului” (Simbolul Credinţei 1) se află în continuitate şi concordanţă cu «La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul» (***Fac.*** 1,1), scris cu mai mult de 15 secole înainte de Crez. Biblia propovăduieşte de la început unicitatea lui Dumnezeu, Creatorul necreat şi transcendent al lumii şi nevoia de mântuire a oamenilor. Iar această doctrină s-a păstrat şi s-a dezvoltat prin dezvăluirea treptată a rolului soteriologic central al lui Mesia, pentru ca mai apoi Iisus Hristos să îşi afirme această calitate. Niciunde în miturile păgâne nu există o astfel de coerenţă şi continuitate doctrinară.

Precum nu îi este ştirbit rolul revelator al profetului Ieremia de munca ucenicului său Baruh, de editare a scripturilor ce poartă numele profetului Ieremia, tot astfel nu poate fi ştirbit rolul revelator al lui Moise pentru întreaga Tora de către contribuţia ucenicilor săi care au completat editarea ei. Şi, mai evident, nu poate fi ştirbită calitatea lui Iisus Hristos de Revelaţie vie şi centru al întregii Revelaţii de către faptul că El nu ne-a lăsat nimic scris de către mâna Sa, ci viaţa şi învăţătura Lui sunt relatate şi predate nouă de către Apostoli, filtrată de personalitatea lor. Rolul revelator

al profeţilor şi al Fiului lui Dumnezeu este cel de la care trebuie să înceapă înţelegerea caracterului inspirat al Scripturii, deoarece această inspiraţie nu este una pe care o punem în mod abstract pe seama unui text, ci astfel se procedează cu miturile. În cazul miturilor nu are atât de mare importanţă cine este autorul lor şi li se admite de la început o largă versatilitate. Miturile au fost criticate pentru acest caracter al lor şi pe teren cultural propriu, de către filosofii care şi-au asumat căutarea adevărului ca operă deranjată de excesele sofisticii. Astfel, Socrate, Platon, Aristotel au dorit să scruteze după adevăr, fie el înalt spiritual sau ascuns în lucrurile observabile (*phainomena*), cu toate că au fost şi ei marcaţi de miturile propriei lor culturi. Sfinţii Părinţi ai Bisericii condamnă alunecarea filosofiei eline într-o supraevaluare a posibilităţilor raţiunii omeneşti de a înţelege înaltele adevăruri spirituale. Pentru înţelegerea acestora avem nevoie de călăuzirea Revelaţiei, care intervine în raportul dintre filosofie sau „dragostea de înţelepciune" sau de adevăr şi mit sau „cuvintele meşteşugite" ale artei oratorice, sofistice sau poetice. Atunci când Platon condamnă excesele acestora, el se află în asentimentul Sfinţilor Părinţi. Aceştia din urmă nu condamnă, ca şi Platon, formele însele de exprimare artistică, ci utilizarea lor pentru a ţese mituri în defavoarea Revelaţiei (să ne amintim de poeziile Sf. Efrem Sirul, Sf. Simeon Noul Teolog, Sf. Ioan Iacob Hozevitul, de muzica sau pictura bisericească).

Sfinţii Părinţi observă unele adaosuri faţă de un text iniţial (precum în ultimul capitol din Deuteronom, unde Moise nu mai transmite prin cuvintele sau chiar scrisul său Revelaţia, ci se scrie despre el) sau a rolul unuia sau a mai multţi ucenici ai unui profet în opera Revelaţiei biblice. Alteori ei meditează asupra sensului unor pasaje obscure din Scriptură sau chiar asupra unor posibile alternative de text mai vechi decât cel cunoscut nouă. Toate acestea nu reprezintă precursori ai metodei istorico-critice, ci observaţii pertinente asupra redactării şi conservării textului *inspirat* din interiorul paradigmei tradiţionale.

* Metoda istorico-critică este însă un instrument prin care se doreşte desfiinţarea paradigmei tradiţionale. Orice desfiinţare presupune, însă, o înlocuire cu altceva, pentru că „sola Scriptura" a lui Luther este o contradicţie în termeni. Martin Luther însuşi, abandonând Sfânta Tradiţie, înseamnă că el comentează Sfânta Scriptură după propriile capricii, înlocuind Sfânta Tradiţie cu o tradiţie nouă, introdusă de el, o tradiţie care s-a dezvoltat în cea protestantă.

Afirmaţia lui Abraham Ibn Ezra că „anumite pasaje din Pentateuh trebuie să fie post-mozaice, iar afirmaţia din ***Deut***. xxxi 9 nu poate fi construită în manieră tradiţională" [6] poate fi înţeleasă ca o îndepărtare de *o* „manieră tradiţională", care îi era familiară scolasticului evreu. Dar Tradiţia Sfinţilor Părinţi ai Bisericii atribuia profeţilor rolul de autori ai cărţilor biblice nu într-o manieră atât de rigidă, în sensul că ei ar fi scris cu mâna lor tot ceea ce li se atribuia, dar nici atât de relativistă încât să nu-i asume pe aceşti profeţi ca vehicule ale harului sau vase alese ale lui Dumnezeu. Cărţile Scripturii li se datorează profeţilor (* iar în Noul Testament noilor profeţi, Apostolii) atât întrucât cuprind pasaje scrise de ei înşişi, cât şi întrucât cuprind pasaje scrise de ucenicii lor care le cuprind de asemenea viaţa şi învăţătura inspirată de Dumnezeu.

---

[6] R.H. Feiffer, *loc. cit.*

Dar ceea ce desparte criticismul biblic de maniera tradiţională a Sfinţilor Părinţi nu consistă în câteva observaţii legate de redactarea cărţilor biblice, ci un viciu profund al criticismului biblic, care doreşte să studieze Sfânta Scriptură în acelaşi mod ca pe miturile păgâne. Acest viciu începe să se producă în scolastica medievală târzie, cam în acelaşi timp când Descartes devine un puternic promotor al raţionalismului. Din punctul de vedere al teologiei tradiţionale raţiunea umană nu poate judeca singură în mod suficient realitatea spirituală despre care nu are suficiente informaţii datorită stării căzute a naturii omeneşti şi de aceea are nevoie de călăuzirea Revelaţiei. Dar limitele raţiunii omeneşti sunt observabile şi de pe poziţii strict laice. Raţionalismul este, aşadar, un exces, în sensul în care Sfinţii Părinţi criticau odinioară filosofia greacă pentru acelaşi exces. Iar acest exces este responsabil pentru apariţia criticismului biblic, nu în sensul de metodă care utilizează instrumente filologice şi istorice, deoarece chiar Sfinţii Părinţi au iniţiat folosirea unor astfel de instrumente, care poate duce la concluzii foarte rezonabile din punctul de vedere al teologiei tradiţionale, ci în sensul de metodă care porneşte de la o premisă greşită: că ar putea studia Sfânta Scriptură după aceleaşi principii cu studierea miturilor.

În epoca lui Descartes şi a lui Baruch Spinosa problema nu apare încă atât de tranşant ca în criticismul modern, desfăşurat de la Wellhausen încoace, dar scolastica era deja pe calea de a considera Scriptura drept cel mai măreţ dintre mituri, ceea ce a dus în final la identitatea de esenţă între Revelaţie şi mit. După cum Dumnezeu nu este cea mai măreaţă dintre fiinţe, ci fiinţa necreată care le transcende pe toate celelalte, pe care El le-a creat, tot astfel şi Revelaţia sau Descoperirea lui Dumnezeu faţă de oameni se deosebeşte de orbecăirea omului lipsită de călăuzirea explicită a lui Dumnezeu din filosofia precreştină şi cu atât mai mult de tenebrele miturilor.

De aceea, atâta timp cât Revelaţiei i se dă locul cuvenit, şi procesul redactării cărţilor biblice care o poartă va fi mai corect înţeles, dar dacă Revelaţia este considerată de aceeaşi natură cu miturile, atunci se vor căuta „surse” care se întreţes ca în cazul miturilor, prin potriviri şi corecturi succesive. Dar dacă se înţelege că Dumnezeu este *sursa* Revelaţiei, întrucât el este cel care se revelează, atunci accentul cade în primul rând pe adevărurile revelate şi folosul lor, iar rolul profeţilor ca vase alese ale lui Dumnezeu, prin intermediul cărora El ni se descoperă, este mai presus de orice îndoială. Rolul profeţilor este minimalizat până la estompare totală în favoarea unor redactori mărunţi, colectori de mituri şi credinţe pe care le-au sistematizat într-o mare religie.

Aceasta este adevărata problemă de optică: criticismul porneşte de pe poziţii mai mult sau mai puţin explicit umaniste, potrivit cărora religia este (în cea mai mare parte) o plăsmuire omenească, premisă ce s-ar potrivi şi aşa-numitei tradiţii iudeo-creştine, adică Revelaţiei. A vorbi de o tradiţie iudeo-creştină nu este greşit, întrucât aceasta arată continuitatea Revelaţiei, dar este greşit atunci când prin această tradiţie se înţelege o tradiţie doar omenească, fie ea şi străduindu-se, omeneşte, să pătrundă tainele divinităţii. Umanismul subiacent criticismului biblic poate fi complet ateist, dar el este de foarte multe ori deist: omul s-ar strădui să pătrundă cu raţiunea sa tainele unei divinităţi îndepărtate.

Din punctul de vedere al teologiei ortodoxe aceasta este o premisă falsă deoarece oamenii sunt îndepărtaţi de Dumnezeu, datorită păcatelor lor, dar nu şi Dumnezeu de oameni, Care nu a încetat să îi iubească şi să li se descopere, iar pe piscurile cele mai înalte ale acestei descoperiri s-au ridicat, cu viaţa lor credincioasă, profeţii, care au luminat la rândul lor lumea. De aceea Ortodoxia a păstrat intacte ambele puncte de sprijin ale „scării lui Iacov" (cf. ***Fac.*** 28,12), ale Revelaţiei: Dumnezeu şi omul, iar în Noul Testament acestea se unesc în Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos. Dacă este îndepărtat Dumnezeu (fie şi fără a fi înlăturat complet) s-ar crede că sporeşte rolul omului, dar nu este aşa: rolul unor profeţi care s-au înălţat la marile descoperiri dumnezeieşti este transferat asupra unor ţesături difuze de „surse" şi redactori imposibil de decelat cu adevărat.

Biblia include, indiscutabil, tradiţii şi maxime pline de înţelepciune, a căror asemănare cu cele ale altor popoare poate fi observată în toate gradele până la identitate formală. Dar nu faptul că tradiţii şi cuvinte înţelepte asemănătoare există pretutindeni face să se nască Scriptura, ci modul unic în care se foloseşte de acestea autorul inspirat pentru a le transforma în vehicule ale Revelaţiei, aşa cum vor proceda mai târziu Sfinţii Părinţi cu ceea ce vor considera utilizabil din filosofia greacă pentru a ajuta exprimarea învăţăturii lui Hristos. Revelaţia nu este un produs al culturii, dar nici lipsită de cultură, ci o meta-cultură, un mesaj unitar transmis nouă de către Dumnezeu, care se descoperă treptat, dar coerent şi se foloseşte de intuiţiile culturii omeneşti pentru a le creşte puterea revelatorie, integrându-le scopului transmiterii mesajului Revelaţiei.

Raţionalismul a introdus ideea că îndoiala este mai înţeleaptă decât credinţa: „dubito, ergo cogito; cogito, ergo sum" – astfel sună simplificat ceea ce ne transmitea Descartes,[7] el însuşi un mare reprezentant al curentului raţionalist care se dezvolta în epoca sa. Dar există date ale înţelegerii noastre care nu pot fi determinate prin analiza raţiunii în afara credinţei. Raţiunea omenească funcţionează cu premise sau presupoziţii, ambele însemnând judecăţi „înainte puse" sau presupuse dinainte, deci pre-concepţii, fără a cădea în peiorativul termenului. Gândirea oricărui om îşi stabileşte nişte preconcepţii fundamentale ale sale pe care nu le va putea demonstra niciodată dar fără de care nu poate funcţiona. Inclusiv „dubito, ergo cogito; cogito, ergo sum" nu este un raţionament care să rezulte cu necesitate logică, ci pre-supune o mare doză de bun simţ, deci de credinţă, pentru a nu cădea în iraţionalism sau nihilism, ceea ce s-a şi întâmplat atunci când diverşi filosofi au hotărât să elimine şi ultima fărâmă de presupoziţie creştină din raţionamentul acesta: atenţie, Nietzsche nu s-a dezbărat astfel de presupoziţii, ci le-a înlocuit pe cele creştine cu altele opuse.[8]

În acelaşi registru, a crede sau a nu crede în Dumnezeu reprezintă amândouă o credinţă, prima în sensul virtuţii credinţei, iar cealaltă ca manifestare opusă a aceleiaşi facultăţi a omului de a-şi stabili presupoziţii fără de care gândirea sa nu ar putea funcţiona. «Credinţa este încredinţarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute» (***Evr.*** 11,1), atât pentru atei cât şi pentru credincioşi, doar că în cazul

---

[7] Cf. René Descartes, *Discurs asupra metodei*, publicat prima dată în 1636 (*Discours de la Methode pour bien conduire sa raison et chercher la verite dans les sciences*); cf. *ibid*., Ed. Gramar, 2002.

[8] Cf. Christos Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul*, trad. Nicolae Şerban Tanaşoca, Ed. Anastasia, 1996.

credincioşilor credinţa este o virtute, deoarece este rezultatul deschiderii lor sufleteşti pentru Dumnezeu, credinţa (pozitivă) întărindu-se printr-o viaţă în care sporeşte comuniunea cu Dumnezeu.

Credinciosul nu este credulul care crede orice şi nici ateul nu este scepticul care nu crede nimic, în timp ce agnosticismul este abandonarea oricărei investigaţii a raţiunii în privinţa credinţei. Pentru a nu crede în Dumnezeu, ateul crede foarte multe lucruri, deoarece trebuie astfel să creadă că lumea are o cauză de aceeaşi natură cu ea, deşi se observă şi din lumea văzută că întotdeauna cauza este superioară efectului.

Pentru a crede în Dumnezeu cât mai corect, adică aşa cum i s-a revelat în Scripturi, credinciosul nu crede în foarte multe lucruri. Iar abandonarea oricărei investigaţii asupra credinţei înseamnă oprirea raţiunii din căutarea ei firească (ca şi chip al lui Dumnezeu în om) pentru adevăr. Hristos ne cere să ascultăm acest impuls al raţiunii spre cercetare, căutare a adevărului:

- «Că oricine cere ia, cel care caută află, şi celui ce bate i se va deschide» (***Mt.*** 7,8);

- «Cercetaţi Scripturile, că socotiţi că în ele aveţi viaţă veşnică. Şi acelea sunt care mărturisesc despre Mine. Şi nu voiţi să veniţi la Mine, ca să aveţi viaţă!» (***In.*** 5, 39-40).

„Crede şi nu cerceta" este un dicton care nu are legătură cu învățătura creștină, care a fost însă pus pe seama ei, şi aceasta într-o manieră cu totul acontextuală pentru a servi intereselor manipulării ideologice, pentru a discredita credinţa. Dar Biserica nu şi-a perceput niciodată credinţa ca pa una oarbă, ci ca pe o convingere în autenticitatea învăţăturii lui Hristos foarte raţional asumată, întemeiată pe încrederea în tot ceea ce reprezintă Persoana lui Iisus Hristos:

- «Iubiţilor, nu daţi crezare oricărui duh, ci cercaţi duhurile dacă sunt de la Dumnezeu, fiindcă mulţi prooroci mincinoşi au ieşit în lume» (1 ***In.*** 4,1).

Credinţa creştină este, aşadar, una deosebit de selectivă, critică, altfel spus (*krisis* – judecată). În această ordine de idei, Biserica îşi asumă cu deosebită vigilenţă critică încrederea în lucrarea revelatoare a profeţilor ca autori, în parte prin scrisul şi cuvintele lor, în parte prin ce s-a înregistrat despre viaţa şi învăţătura lor, culminând cu cea a lui Iisus Hristos, dar continuând şi cu ucenicii Săi biblici şi cu cei din veacurile viitoare ale Bisericii, Sfinţii Părinţi.

Ca ortodocşi nu credem că Dumnezeu ar fi stat departe de oameni, ci Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie sunt mărturia dragostei Sale, având în centru opera mântuitoare a lui Iisus Hristos. De asemene, bazaţi pe mărturii ale Scripturii şi ale Sfinţilor Părinţi, suntem încredinţaţi că Dumnezeu nu a înşelat înţelegerea noastră cu cuvinte meşteşugite asemenea miturilor, ci lucrările Sale ni le-a descoperit pornind de la veridicitatea cuvintelor simple ale Scripturii. Cu toate acestea raţiunea omenească are nevoie pe mai departe de sprijinul celor care au continuat, în decursul veacurilor, să se înalţe cu înţelegerea lui Dumnezeu mai mult decât alţii, numiţi Sfinţi Părinţi ai Bisericii, ale căror opere ne feresc atât de excesul îndepărtării înţelesului simplu cât şi de lipsa de perspectivă duhovnicească a unor interpretări mai înalte.

c. Dezvoltarea istorică a criticii biblice.

Căutarea unor „surse” ale Scripturii care minimalizează rolul profeţilor a început în sec. XVII-XVIII, odată cu pătrunderea puternică a excesului raţionalist în scolastica apuseană.

Baruch Spinosa (1632-1677) făcea diferenţă între două nivele de abordare a Scripturii din partea criticismului, „criticism "mai înalt" (analiză internă – opus criticismului "mai jos")” şi considera că „în loc să fie opera lui Moise în întregime, Pentateuhul a fost de fapt produsul a mai mulţi scriitori”.[9] În criticismul biblic, cel mai repede apare o linie clară de demarcaţie între ***Deuteronom***, considerat opera unuia sau a mai multor autori din perioada regalităţii poporului evreu (Deuteronomistul, **D**) şi celelalte patru cărţi ale Pentateuhului, care sunt numite Tetrateuh.[10] În 1753 medicul francez Jean Astruc, prin studii asupra *Cărţii* ***Facerii***, a observat că Deitatea este numită diferit în anumite părţi ale Tetrateuhului (Pentateuhului), şi anume Yahweh (Jehovah în germană) în unele texte, respectiv Elohim în alte texte, „termenul ebraic generic pentru "fiinţă divină", deci Facerea a fost făcută din surse originare independente”.[11] Folosirea acestor denumiri se realizează în mod sistematic în anumite contexte stilistice care le însoţesc în general regulat. Wellhausen propune trei surse în cadrul Tetrateuhului: sursa Preoţească (Priestley, **P**),[12] respectiv documentul Yahwist (**J**) şi Elohist (**E**).[13]

Prima parte care a fost scoasă de criticismul biblic de sub autoritatea lui Moise a fost *Deuteronomul*. Acesta şi conţine în finalul său istorisirea morţii lui Moise (cap. 34), care, evident, nu putea fi autorul acestei părţi – dar şi altfel, se observă importante diferenţe de stil şi vocabular între Deuteronom şi restul Pentateuhului. Urme ale acestui stil redacţional au fost ulterior descoperite şi în alte zone ale Vechiului Testament, ceea ce a dus la denumirea redactorului (sau redactorilor) cu acest stil Deuteronomist (**D**), iar apoi, al doilea Deuteronomist (**D II**). Se presupune că primele unsprezece capitole ale Facerii ar fi documentul cel mai timpuriu, iar criticii s-au întrebat dacă substratul cel mai profund al acestei părţi ar putea proveni din preistorie, iar materialul acestor capitole ar fi rezultatul unor tradiţii narative care provin de la patriarhi. S-au purtat discuţii intense asupra originii cap. 14, care conţine elemente ce caracterizează atât stilul redacţional **J** şi **E** cât şi **P**.[14]

Interpretarea tradiţionalistă observă valoarea inspiraţiei şi de aceea nu poate fi de acord cu teoria lui Filon, spre exemplu, că Biblia propovăduieşte aceleaşi idei ca şi

---

[9] E.A. Speiser, *Genesis – introduction, translation, and notes*, Doubleday & Company, Inc., vol.1, Garden City, NewYork, 1964, p. xx.
[10] *Ibid*..
[11] *Ibid*., p. xxii.
[12] *Ibid*., pp. xx-xxi.
[13] *Ibid*., p. xxi.
[14] *Ibid*., p. xxi. Cf. Rev. Samuel Rolls Driver, *Deuteronomy*, în Rev. Samuel Rolls Driver, DD, Rev. Alfred Plummer, MA, DD, Rev. Charles Augustus Briggs, DD (eds), *The International Critical Commentary* (*ICC*), Edinburgh, 3rd edition, 1951, pp. xxii-xxiii.

filosofia sau cu metoda reducţionistă a lui Spinoza.15 La fel de reducţionist procedează Skinner, care încearcă să demonstreze „Caracterul legendar al tradiţiilor Genezei".16 Skinner notează, spre exemplu, disputa dintre alţi doi savanţi: König compară capacitatea de memorizare dovedită de naratorii antichităţii timpurii (Rig-Veda, Hamâsele arabe, poemele homerice) cu naraţiunea biblică, în vreme ce Gunkel este de părere că Biblia nu are parte de naratori care să fi păstrat relatarea evenimentelor ei la acelaşi nivel de acurateţe şi cu aceeaşi experienţă. Skinner adoptă părerea lui Gunkel. Într-o altă latură a intersectării dintre lucrarea tainică a lui Dumnezeu şi istorie, caracterul profetic al Revelaţiei, respectiv al Bibliei implică, în sens ortodox – spre deosebire de o anumită tendinţă protestantă –, „faptul că Revelaţia e un şir de daruri acordate celor ce cred, încă în viaţa aceasta, nu numai un şir de făgăduinţe".[17] Din punct de vedere antropologic, această observaţie este importantă deoarece îl plasează pe credincios în acelaşi timp în istoria cercetabilă, într-o anumită măsură, empiric, şi contactul spiritual cu Dumnezeu, părtăşia la harul divin, care dăruieşte şi inspiră. Niciuna dintre aceste coordonate nu poate lipsi din viaţa credinciosului. El nu trăieşte în mituri anistorice, dar nici într-o sferă reducţionistă, izolată de finalităţile divine la care este chemat şi ale căror roade se fac simţite din viaţa aceasta. Uneori critica greşeşte prin exces de confidenţă în propria-i metodă.

Metoda istorico-critică, întrucât este aservită ideologic umanismului, are ca rezultat o devastatoare devalorizare a caracterului inspirat al Sfintei Scripturi. Cu toate că de cele mai multe ori se susţine că ideea de inspiraţie nu este alterată prin descoperirea de „izvoare" ale scrierilor biblice distincte de ceea ce considera teologia tradiţională, totuşi, la erodarea încrederii în Revelaţia Sfintei Scripturi participă şi felul în care sunt propuse aceste „izvoare" şi concepţia profund cantonată în evoluţionismul cultural al exponenţilor acestui tip de criticism biblic. În multe cazuri cercetarea istoric-filologică a Bibliei a adus foloase reale care nu trebuie subapreciate. Metoda istorico-critică doreşte să distingă sursele multiple ale cărţilor biblice, atribuite în mod tradiţional unei personalităţi profetice. Dacă spiritul în care se face această critică, şi care este acela al deismului, ar fi eliminat în favoarea încrederii în lucrarea revelatoare a lui Dumnezeu, întreaga perspectivă s-ar schimba şi s-ar putea constata că descoperirea de „surse" fragmentare ale Bibliei, îndeosebi pentru Pentateuh, Isaia sau alte locuri din Vechiul Testament nu au relevanţa antitradiţională scontată.

J. Wellhausen (1844-1914) şi emulii săi au propus „surse" pentru Pentateuh mult tardive perioadei exodului,[18] a dus pe nedrept la deprecierea valorii sursei sau

[15] Abraham Joshua Heschel, *op. cit.*, pp. 52-53.
[16] John Skinner, *op. cit.*, Introducere, pp. vi-viii.
[17] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Revelaţia ca dar şi ca făgăduinţă*, în Ortodoxia, anul XXI, nr. 2, 1969, [pp. 179-196], p. 179.
[18] Sunt presupuse sec. VI î.Hr. pentru Facerea şi Ieşirea, acelaşi secol sau cu ceva înainte pentru Levitic şi Numerii, iar pentru Deuteronom se presupune că ar fi fost redactat nu înainte de anul 560 î.Hr. – Richard J. Clifford, S.J., şi Roland E. Murphy, O. Carm., *Génesis*, în *Nuevo Comentario Biblico San Jerónimo*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 2005, p. 10; Richard J. Clifford, S.J., *Éxodo*, în *ibid.*, p. 68; Roland J. Faley, T.O.R., *Levitico*, în *ibid.*, pp. 95-96; Conrad. E. L'Heureux, *Numeros*, în *ibid.*, pp. 124-125; Joseph Blenckins, *Deuteronomio*, în *ibid.*, p. 145.

„surselor” mozaice.[19] În plus, „sursele” tardive sau extra-mozaice pot fi interpretate fără a îndepărta conceptul cât se poate de tradiţional al originii mozaice a Pentateuhului.

Există şi posibilitatea utilizării criticii biblice ca metodă de cercetare mai puţin supusă formalismului, astfel încât concluziile dobândite pe această cale se pot compatibiliza mai uşor cu teologia tradiţională. Din acest motiv nu vom considera neavenită utilizarea unor concluzii ştiinţifice venite din partea criticii biblice care se menţin în limitele raţionalităţii teologiei tradiţionale sau chiar a unor date venite din partea criticii aşa numite „înalte” dacă se referă la fapte istorice sau lingvistice verificabile. După ce Wellhausen şi ceilalţi care l-au urmat au împărţit Pentateuhul în mai multe surse de provenienţă, această cale a fost urmată şi din inerţie, am putea spune chiar «necritic», fără a se analiza mai serios punctul de vedere tradiţional al originii mozaice a Pentateuhului, cu toată bogăţia de stiluri care s-au suprapus şi s-au întreţesut în alcătuirea celor cinci Cărţi ale lui Moise.

Pr. Prof. Dumitru Abrudan scrie despre problema referatului biblic al creaţiei: „Totuşi, chiar atât de generală şi de lacunară cum este această sinteză despre originea şi evoluţia lumii nu poate fi privită ca o piesă de «folclor demodat», cum s-ar lăsa ispitiţi să o caracterizeze unii critici”.[20] Iar apoi: „Ceea ce ne dă în plus Biblia faţă de ştiinţă este informaţia despre cauzalitatea lumii, adică despre începutul ei ca un act decizional, ce se proiectează dincolo de timp, în veşnicie şi care aparţine Ziditorului lumii, adică lui Dumnezeu”.[21]

Metoda critică a studiului biblic a reuşit să dezvăluie numeroase informaţii utile legate de arheologia lingvistică şi stilul literar-cultural al cărţilor biblice, inclusiv în privinţa Pentateuhului. Cu toate acestea, foarte adesea utilizatorii acestei metode se lasă călăuziţi de dorinţa de a înlocui paradigma tradiţională privitoare la provenienţa cărţilor biblice, precum şi de o evaluare a Scripturii ca operă strict omenească. Concluziile ei sunt relative, iar uneori cercetătorii sunt nevoiţi să recunoască faptul că se fac multe presupuneri pentru a asigura o paradigmă a „documentelor”. Există, aşadar, dificultăţi pe care critica biblică şi le recunoaşte.[22]

Dumnezeu ne comunică prin profetul său Moise informaţii despre originea omului, limbajul său (Fac. 2,19-20) şi începuturile istoriei sale, care sunt reale şi fac parte nu numai din integralitatea credinţei despre apariţia şi rosturile omului, ci şi din concepţia corectă despre acestea, pe care nu o putem dezvolta abandonând aceste cunoştinţe fără nicio dovadă reală împotriva lor, doar pentru că ştiinţa materialistă nu le agreează, ignorându-le în sistemul său, în antropologia sa şi creând teorii alternative. Originea, limbajul şi începuturile istoriei omului fac parte din înţelegerea devenirii omului, deci din cercetarea antropologică, iar Biblia, în întregimea sa, începând cu

---

[19] Cf. Roland E. Murphy, O. Carm., *op. cit.*, p. 4. *Ibid*, pp. 3-4: „Divizarea tradiţională a Bibliei ebraice în Lege, Profeţi şi Scrieri… indică faptul că *Facerea-Deuteronomul* se concepeau ca o unitate”; criticii moderni au propus noţiunea de tetrateuh (M. Noth, fără *Deuteronom*), respectiv hexateuh (Gerhard von Rad, cu *Iosua Navi*).

[20] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Cronologia biblică vechitestamentară, loc. cit.*, p. 8.

[21] *Ibid*.

[22] Cf. Rev. Samuel Rolls Driver, *op. cit.*, pp. xxii-xxiii ş.a.

Pentateuhul, nu ne oferă mituri în legătură cu ele, ci însăşi mărturia lui Dumnezeu despre ele. Ştiinţa este cea care teoretizează despre trecutul insondabil, în timp ce Biblia nu teoretizează (a se vedea concizia ei şi lipsa fanteziilor teo-antropogonice prezente în mituri), ci profetizează.

Întrucât pornesc de pe premise opuse, confruntarea dintre cele două sisteme de valori diferite, al criticismului biblic (apanaj al deismului) şi al teologiei tradiţionale, este inevitabilă.

Critica biblică a apărut nu în vreo şcoală filozofică atee sau materialistă, ci într-o şcoală teologică, cea de la Tübingen, iniţial din nevoia ingenuă de a înţelege faptele istorice corelate cu naraţiunea biblică, respectiv de a poseda instrumente lingvistice mai eficiente pentru studiul biblic. Această critică, adică analiză (*κρίσις* = judecată, a discerne) s-a transformat pe parcurs într-o metodă de lucru dominată complet de raţionalismul reducţionist. Iar logica acestui tip de metodă (reducţia) – ideologie (raţionalismul) are ca principiu de bază eliminarea ca neverosimile a faptelor, evenimentelor sau fenomenelor imposibil de demonstrat prin vreo metodă ştiinţifică, în cazul de faţă ansamblul metodelor istorico-filologice.

În Biserica Ortodoxă se consideră însă că metoda cea mai bună de interpretare a Sfintei Scripturi urmează dreapta socoteală (*discretio*)[23] a Sfinţilor Părinţi, care îşi mărturisesc credinţa în lucrarea revelatoare a profeţilor inspiraţi de către sfântul Duh şi, de asemenea, sunt primii care ajută Biserica să discearnă când este momentul pentru o interpretare profetică, alegorică sau mistic-anagogică a textului. Sfânta Scriptură este o scriere profetică şi duhovnicească, dar aceste înţelesuri superioare ale ei nu sunt rupte de realitatea istorică în care şi pentru care se revelează. Sfânta Scriptură nu propovăduieşte mituri, ci revelaţii pline de folos soteriologic şi ancorate în istoria reală pe care o trăieşte umanitatea, istorie căreia îi dezvăluie semnificaţiile duhovniceşti şi profetice în strânsă legătură cu evenimentele ei observabile.

2. Câteva criterii ale criticii biblice în privinţa Pentateuhului.

Deşi din punctul de vedere al teologiei ortodoxe rolul profeţilor nu va putea fi vreodată minimalizat în favoarea unor operaţii obscure, cvasi-colective, ale unor redactori necunoscuţi, voi prezenta în continuare pe scurt câteva criterii de care critica biblică ia seama atunci când caută „sursele" Scripturii. Nu ne îndoim că Scriptura ar fi preluat numeroase tradiţii culturale, ci conform învăţăturii ortodoxe, felul în care au fost prelucrate aceste tradiţii reprezintă deja informaţie Revelată în cadrul Sfintei Scripturi şi, de asemenea, rolul profeţilor, ca vase alese şi mesageri ai voieie lui Dumnezeu, în opera de revelaţie este net superior în alcătuirea Scripturii decât diversele influenţe culturale ce pot fi semnalate în textul Scripturii. Aceasta deoarece Scriptura este rezultatul unui act intenţionat al lui Dumnezeu de descoperire a Sa prin intermediul celor ce s-au învrednicit de această intermediere. Pornind de la premise

---

[23] Cf. S. Joannis Cassiani, *Collationes patrum in scythica eremo commorantium*, Collatio secunda, cap. 1-2, PL 49, 523 B – 527 B; Sf. Ioan Casian, *Cuvânt plin de mult folos, despre Sfinţii Părinţi din pustia sketică şi despre darul deosebirii*, în *Filocalia*, vol. 1, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, Bucureşti, 1992, pp. 151-155.

tradiţionale, multe dintre interpretările pot fi canalizate în cu totul alte direcţii, perfect compatibile cu paradigma tradiţională – dar pentru expunerea unor astfel de analize vor fi necesare studii ulterioare, în măsura în care timpul mi-o va permite.

Există anumite criterii prin care se stabileşte originea unui anumit text al Pentateuhului, iar un punct de plecare este denumirea divinităţii. Utilizarea lui Elohim şi absenţa lui Yahweh semnalează că textul aparţine documentului Elohist (**E**) sau Preoţesc (**P**), în vreme ce prezenţa lui Yahweh semnalează documentul Yahwist (**J**).[24] Criteriul lexical, este aşadar deosebit de important: se observă tendinţa atracţiei între diferite cuvinte sau expresii, care apar mai frecvent în contextul sistemului lexical preferat, de unde rezultă mai multe stiluri de utilizare a vocabularului. Există mai multe zone lexicale care pot semnala mai uşor apartenenţa unui text la un stil redacţional sau altul.

3. „Documentele" Scripturii propuse de J. Wellhausen şi de emulii săi.

a. „Documentul" J.

Pentru acesta, „Indiciile literare nu sunt absolut decisive (cu excepţia יהוה– ***Fac.*** 5,3); dar următoarele expresii, precum şi structura propoziţiilor (5,1 sq.) sunt, pe de-a-ntregul, caracteristice lui **J**: הֵהֵל, הָאֲדָמָה, עַל-פְּנֵי(***Fac***. 6,1); גִּבּוֹר, הָיָה בָּאָרֶץ(***Fac***. 6,4)".[25] [Nephilim, v. infra].

Numele divin caracteristic: יְהוָה(*YHWH*). E.A. Speiser consideră că numele de „Yahweh nu a fost folosit înainte de vremea lui Moise", aşa cum se observă din Ieşirea 6,3 (**P**) în mod explicit şi în Ieşirea 3,14 (**E**) în mod implicit, fapt care ar explica de ce acest nume este „neobişnuit acestor două surse înaintea lor", adică în **E** şi parţial **P**.[26]

„Documentul" **J** „menţine în întregime un stil literar mult mai uniform decât E", în **J** aflându-se „cele mai bune exemple de naraţiuni în proză din Vechiul Testament"; „**J** excelează în 'obiectivitate' plastică".[27] „Sursele" **J** şi **E** sunt considerate premozaice. „Documentul" Iahvistic (**J**) ar oferi „o perspectivă a dezvoltării religioase care a conectat revelarea numelui Yahwe cu misiunea lui Moise (***Ieşirea*** 3,13-15), o perspectivă împărtăşită de **P** (Ieşirea 6,2-12)", existând „explicaţii ale evitării numelui Yahwe în aceste două documente [**E**, **P**, n.n.] în decursul cărţii Facerii". Una dintre explicaţii fiind o „presupusă preferinţă a folosirii lui א' [אֱלֹאהִים, n.n.] (nu י' [יְהוָה, n.n.]) (י' apare preponderent în **E** la sfârşitul Pentateuhului – Eissfeldt)", teoria despre supravieţuirea politeismului fiind dezvoltată de Eerdmans. Iar Procksch consideră că „documentul" **E** ar dovedi „absenţa monoteismului", care ar fi fost introdus mai degrabă „datorită muncii lui Ilie", dar această interpretare este considerată „puţin

---

[24] E.A. Speiser, *op. cit.*, p. xxxiii.

[25] John Skinner, DD, HON. MA (CANTAB), *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, în Rev. Samuel Rolls Driver, DD, Rev. Alfred Plummer, MA, DD, Rev. Charles Augustus Briggs, DD (eds), *The International Critical Commentary* (*ICC*), Edinburgh, 2nd edition, 1951, p. 140.

[26] E.A. Speiser, *op. cit.*, p. xxxiii.

[27] John Skinner, *op. cit.*, p. l.

probabilă" de către alţi reprezentanţi criticii biblice deoarece „gelozia pentru Yahwe" a lui Ilie presupune că această credinţă exista deja în Israel.[28]

Această sursă se consideră că apare în: ***Fac.*** 2:4,16,21; 3:1,8,35; 4:16,26; 6:3,5,6,8; 7:5; 9:26; 10:9; 11:6,9; în general 11,26-15,21 (cf. יְהוָה12:1; 13:10; 14:22; 15:1,2,4,6,7,8); 16,1b-2,4-14 (cf. יְהוָה2,10,11,13); 17:1; 18,1 - 19,38; 18:1,22,26,33; 20 (cf. יְהוָה20:2,4,6,9,10,11,18); 21,7; 22,22-24; 22:11,14; 24,1-67; 25,1-4,5-6,11b; 26,1-35; 27,1-45; 28,10-22 (+E); 29,1-30 (+E); 29,31 – 30,24 (+E?); 30,25-43 (+E); 32,23-33; 33,1-20 (principal J?); 34,1-21 (+E); 35,16-29; 37,1-36 (+E); 38,1-30; 39,1-23; 43,1-45 (+E); 46,31 – 47,28 (+P, +E?); 47,29 – 48,22 (+E, +P); 49,1-28 (+P); 49,29 – 50,26. *Ieşirea* – tot în afară de porţiunile menţionate la **E** şi **P**, iar pentru 19,3b-8[29] se consideră un izvor special, aparte, ş.a..[30]

b. „Documentul" E.

Numele divin caracteristic: אֱלֹהִים(*Elohīm*).

Se consideră că următoarele fragmente din Pentateuh ar aparţine cu precădere acestui izvor: ***Fac.*** 6,5-8 ?; 8,6-12; 15,3a,5,13-16 (?); 21,6,8-21,22-34; 22,1-19; 31,1-54 (+J); 35,1-15 (+P); 40, 1-23; 41,1-57 (+ J?); 42,1-38 (+J); 46,1-30 (+P,J); *Ieşirea*: mare parte cap. 19 (în cap. 19, J = vs. 2b,11b-13,18,20-25, restul E); 20,22 – 23,33.[31]

c. „Documentul" P.

Sunt importante caracteristicile *documentului preoţesc* (**P**), îndeosebi cele care îl delimitează de cel Elohist.

Speiser enumeră şi caracterizează următoarele zone lexicale: Deitatea, semnătura lui „**P**", expresii caracteristice referitoare la fertilitate, la patria patriarhilor ş.a.: **1.** Astfel, în privinţa *numelui divinităţii*, documentul Preoţesc, spre deosebire de cel Elohist adaugă frecvent la Elohim termenul «*El Şaddai*» (Dumnezeu Atotputernic)[32]. **2.** *Semnătura lui P* este „**tōl^{e}dōt**, etimologic "urmări/ urmaşi", şi astfel de asemenea genealogie, linie, arbore genealogic (v 1; vi 9; x 1; etc.), şi prin extensie de asemenea poveste, istorie – ii 4, poate xxxvii 2".[33] **3.** Expresia «a fi fertil şi a creşte» (e.g. i 22,28; viii 17; ix 1,7).[34] **4.** *Patria patriarhilor* are în **P** numele Paddan-Aram (cf. xxv 20; xxviii 2,5,6,7), iar în J: Aram-naharaim (xxiv, 10).[35] **5.** Alte diferenţe de

---

[28] *Ibid*., p. xliv:

[29] Richard J. Clifford, S.J., *Éxodo*, în *Nuevo Comentario Biblico San Jerónimo*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 2005, pp. 80-81.

[30] John Skinner, *op. cit., passim*. E.A. Speiser, *op. cit., passim*. *The Oxford Annotated Bible with Apocrypha*, Revised Standard Version, ed. By Herbert G. May, Bruce M. Metzger, Oxford University Press, New York, 1965, *passim*. *Introducción al Pentateuco*, în *Nuevo Comentario Biblico San Jerónimo*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 2005, *passim*.

[31] Trimiterile de la nota anterioară.

[32] E.A. Speiser, *op. cit.*, p. xxiv: cf. *Fac.* xvii 1 – „Apariţia singulară a lui Yahweh în xvii 1 este probabil o eroare a unui scrib datorată propoziţiei de deschidere similară din xviii 1 (J), care de asemenea înregistrează teofania".

[33] E.A. Speiser, *op. cit.*, p. xxiv. Cf. Yosef Bengio, *These are the begettings of Yitzak son of Avraham; Avraham begot Yitzak*, în http://www.netivot-shalom.org.il/parashaeng/toldot5761.php , unde termenul toledoth, "begettings", urmări -urmaşi este văzut ca definitoriu pentru perspectiva Torei (încă de la *Fac.* / *Bereshit* 2,4) asupra istoriei ca eveniment continuu, perpetuum mobile, iar nu ca o poveste despre trecut.

[34] E.A. Speiser, *op. cit.*, p. xxiv.

[35] *Ibid*.

vocabular sunt constituite de cuvintele şi expresiile care există într-un document, dar nu şi în altele.[36] **6.** Apariţia termenului *tōl^{e}dōt* este legată de un întreg context stilistic, care denotă „interesul antic pentru corectitudinea *liniei genealogice* neîntrerupte până la creaţie”[37], şi de asemenea de „preocuparea constantă a lui P pentru *puritatea liniei*”, „motivaţii care nu se află în versiuni paralele” [38].

S.R. Driver face următoarele observaţii: „sistemul sacrificial laborios dezvoltat al lui P; jertfa de mâncare (מנחה), jertfa pentru vină (אשם) şi mai ales jertfa pentru păcat (תנחה) – toate acestea nu sunt niciodată menţionate în *Dt*.*: eficienţa ispăşitoare a sacrificiului, pe care este pus un accent atât de puternic în legile sacrificiale ale lui P este amintită doar o dată în *Dt*. (21^{8b}†) şi aceasta într-o lege pentru care în P nu este nicio paralelă; marea Zi a Ispăşirii (*Lev*. 16), în care culminează sistemul levitic al sacrificiului şi al purificării (*Lev*. 1-5), este în *Dt*. ocolit în linişte. [* Cortul Întâlnirii este menţionat în *Dt*. 31^{14f}, dar într-un pasaj aparţinând nu lui D ci lui JE (p. 337f). Nici chiar atunci nu apare ca un centru al unei organizaţii sacrificiale. Ne-menţionarea jertfei pentru alături de jertfa arderii de tot şi cea pentru pace în $12^{6.11}$ este remarcabilă (Că nu este inclusă în termenul *ẓebah*, «sacrificiu», este clar din 12^{27b}; cf. despre v.[6]). E de asemenea singular faptul că termenul *ķorbān*, foarte comun al lui P, şi cel mai general termen pentru jertfă (incluzând sacrificiile) nu apare niciodată în *Dt*.]”.[39]

Din punctul de vedere al scopului sau al „firului roşu” care străbate stilul redacţional „**P**” este consemnată cel mai adesea intenţia de a scoate în relief rolul comunităţii evreieşti (cu instituţiile sale preoţeşti) în calitate de popor ales:

„Ţelul Codului Preoţesc este acela de a arăta cum singurul Dumnezeu cu adevărat existent a devenit suveranul invizibil al comunităţii evreieşti. Din momentul în care Dumnezeu a creat cerurile şi pământul, singurul Său scop, după P, a fost acela de a separa Israel de alte neamuri, a revela Legea Sa, a-i acorda legământul şi a-i oferi o ţară”.[40]

Texte considerate ca aparţinând lui „P”, de către Wellhausen şi/sau continuatorii săi: ***Fac.*** 5; 6,11-22; 8,1-5,13-19; 10; 11,10-26; 16,1a,3,15-16; 17,1-27 (se foloseşte יְהוָהîn: 17:2,4,5,14,15,16) ; 21,1b-5; 23,1-20 (cf. יְהוָה); P?: 25,7-11a,12-

---

[36] Pentru distincţia între vocabularul specific P, spre deosebire de celelalte surse documentare, E.A. Speiser, *op. cit*., p. xiv citează lucrarea lui S.R. Driver, *The Book of Genesis*, ed. a 12-a, 1926, reed. 1954, pp. vii-ix. Cf. Rev. Samuel Rolls Driver, *Deuteronomy*, 3rd edition, în Rev. Samuel Rolls Driver, DD, Rev. Alfred Plummer, MA, DD, Rev. Charles Augustus Briggs, DD (eds), *The International Critical Commentary*, Edinburgh, 1951.

[37] E.A. Speiser, *op. cit.*, p. xxiv.

[38] E.A. Speiser, *op. cit.*, p. xxv. *Ibid*.: „ex. J (xxvii 41-45) – Rebeca i-a spus lui Iacov să fugă la rudeniile eiîn Haran pentru a scăpa de răzbunarea fratelui său Esau. În P, totuşi (xxvii 46 – xxviii 7), motivul călătoriei lui Iacov în Mesopotamia centrală nu este mai mult decât matrimonial, căutarea unei soţii acceptabile: mama sa a devenit dezamâgită de soţiile "hitite" ale lui Esau” - aprobarea lui Isaac – totuşi xxvii 33-37 J – Isaac: furie şi disperare datorită descoperiri farsei lui Iacov.

[39] Rev. Samuel Rolls Driver, *Deuteronomy*, ed. cit., p. xiii.

[40] *Introduction to O. T.*, Harper & Bros, New York, 1941, p. 191, cit. de Walter Russell Bowie, *Exposition*, în *The Interpreter's Bible. General and Old Testament Articles, Genesis – Exodus*, vol. 1, New York, Arlington Press, Nashville, 1952, p. 528.

18; 27,46 – 28,9; 36,1-43 («tōl^{e}dōt»); ***Ieş.*** 1,1-22 (P: «şi acestea sunt numele» – וְאֵלֶּה, שְׁמוֹת; +J?); 19,1,2a; ***Lev.***: în mare parte considerat ca provenind din „sursa" Preoţească; ***Num.***: 1,1 – 10,28; 15; 17-19; 26-31; 33-36 (mai multe surse: 10,29 – 12,6; 21-24; restul: J+E).[41]

d. „Deuteronomistul" (D).

Documentul „**D**" se consideră că apare îndeosebi în redactarea *Deuteronomului* şi a lui *Iosua Navi*,[42] respectiv a relatărilor istorice de după aceea.

e. Alte „surse" sau „documente" ale Pentateuhului.

Pe lângă documentele-surse concepute la început de criticismul biblic, au apărut multe altele. Un izvor special se atribuie fragmentului ***Ieş.*** 19,3b-8.[43] Sursa "Law of Holiness" (Legea Sfinţeniei), **H**, este evidenţiată în ***Lev.*** 17-26 şi probabil în *Lev*. 11,2-23; *Num*.15,37-41; 33,52sq.,55sq.[44]

4. Dificultăţi pe care şi le recunoaşte critica biblică.

Critica biblică poate avea probleme în a determina stilul redacţional (sursa) al unui text, întrucât sunt presupuse suprapuneri, corecturi şi o anumită relativitate în utilizarea numelui divin sau a altor cuvinte: „există multe secţiuni în *Facerea* şi în alte părţi în Pentateuh are nu menţionează Deitatea. Nici simpla ocurenţă a lui Elohim nu este decisivă prin ea însăţi, deoarece termenul poate să fie de asemenea folosit, în virtutea conotaţiilor sale generale, nu doar pentru zei străini şi idoli, ci şi în sensul mai larg al "Providenţei, Cerului, Destinului" nostru, şi este tocmai astfel atestat în sursa J, între altele. Evidenţa rămâne semnificativă, dar unilaterală: Elohim ar putea foarte bine să apară în orice document, după cum apare firesc în diverse circumstanţe; pe de altă parte, Yahweh este în Fac. o companie exclusivă a lui **J** (dezvăluind greşeli ocazionale în alte surse). Pentru a fi stabilit, aşadar, ca omogen, un document trebuie să facă dovada unei combinaţii de trăsături distinctive amestecate în mod armonios; ar trebui să iasă în evidenţă datorită stilului, conţinutului, şi conceptelor sale, ca să nu menţionăm evidenţa cumulativă a vocabularului. Când destule asemenea detalii au fost aflate a se configura mereu, acestea produc un model care este tipic pentru o anumită sursă; câteodată ele pot permite chiar a întrevedea persoana din spatele înregistrării scrise".[45]

---

[41] John Skinner, DD, HON. MA (CANTAB), *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, în Rev. Samuel Rolls Driver, DD, Rev. Alfred Plummer, MA, DD, Rev. Charles Augustus Briggs, DD (eds), *The International Critical Commentary* (*ICC*), Edinburgh, 2nd edition, 1951, *passim*. E.A. Speiser, *Genesis – introduction, translation, and notes*, Doubleday & Company, Inc., vol.1, Garden City, NewYork, 1964, *passim*. *The Oxford Annotated Bible with Apocrypha*, Revised Standard Version, ed. By Herbert G. May, Bruce M. Metzger, Oxford University Press, New York, 1965, *passim*. *Introducción al Pentateuco*, în *Nuevo Comentario Biblico San Jerónimo*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 2005, *passim*.

[42] Trimiterile de la nota anterioară.

[43] Richard J. Clifford, S.J., *op. cit.*, pp. 80-81.

[44] Rev. Samuel Rolls Driver, *op. cit.*, pp. x-xi.

[45] *Ibid.*, pp. xxii-xxiii.

5. Meditaţii şi exemple finale.

Analiza critică se întâlneşte şi la Sfinţii Părinţi, dar când această analiză porneşte de la premise ideologice opuse, precum cele ale umanismului, fie el ateist sau deist, atunci se trece de la „critică" la „criticism", care presupune din start că Scriptura nu este opera unei inspiraţii dumnezeieşti asupra profeţilor (dacă se mai vorbeşte de inspiraţie i se schimbă complet sensul pentru a-l apropia de inspiraţia literară). În această hermeneutică, se consideră că textul biblic trebuie să fi apărut ca şi miturile, poveştile, Saga, Vedele, ca urmare a unei elaborări cvasi-colective, lipsită astfel de un mesaj unitar, cum ar fi inspiraţia dumnezeiască, ci construindu-se treptat o doctrină poate mai apropiată de ceea ce ar dori să plăsmuiască natura omenească despre divinitate – în interpretare ateistă – sau de ceea ce ar putea aceasta intui – în interpretare deist-raţionalistă.

Utilizatorii criticismului biblic sunt de cele mai multe ori dintre creştini sau evrei, însă cu o credinţă slăbită sau absentă. De aceea, se văd nevoiţi să aplice reducţii, în virtutea metodei deja ideologizate pe care o folosesc. Din aceste motive, vom întâlni adesea afirmaţii ca acestea în operele care abordează criticist Biblia: „Nici nu va suferi religia de pe urma concluziei că această carte (Facerea, n.n.) conţine legende (Sagen): naraţiunea poetică este de fapt mult mai bine adaptată pentru a alcătui un vehicul de idei, inclusiv idei religioase, decât proza".[46]

Se observă cum Scriptura este considerată de aceeaşi factură ca şi miturile altor religii. Dar chiar pentru cei care consideră Scriptura nimic altceva decât cea mai bine elaborată dintre mitologii, consider că analiza ei critică tot porneşte cu un viciu de procedură, din dorinţa de a o conforma „patului lui Procust" al analizei miturilor:

- miturile sunt interesate de istorisirea unor fapte fantastice ale zeilor, semizeilor şi eroilor, chiar şi atunci când conţin referinţe cosmologice,

- în timp ce Scriptura este un *dialog* (consemnat în scris) al lui Dumnezeu cu omenirea prin intermediul profeţilor, care conţine atât de puţine referinţe şi despre îngeri pentru a nu împiedica *claritatea* desfăşurării acestui dialog, iar despre povestiri senzaţionale nici nu poate fi vorba.

Este mai mult decât evident realismul Bibliei în contrast cu vânătoarea de senzaţional a miturilor. Chiar şi Iov, protagonistul unei întâmplări senzaţionale sau alte personaje din Scriptură cărora li se întâmplă fapte extraordinare şi chiar minunile pe care le face uneori Dumnezeu prin profeţi sunt o mărturie în acest sens. Aceasta deoarece toate faptele extraordinare relatate se întâmplă unor *oameni*, din toate categoriile sociale, cu angoasele lor foarte omeneşti (să ne amintim de Iona sau chiar de rugăciunile Domnului Iisus Hristos înainte de răstignire). Scriptura istoriseşte despre profeţi care privesc şi se roagă cu simplitate la Dumnezeu, iar El priveşte la ei şi le vorbeşte ca izvor al simplităţii (profunde, nu în vreun sens peiorativ) şi al adevărului.

Există exemple de autori care, în urma cercetării ştiinţifice, recunosc caracterul unic şi însemnat pentru omenire al Bibliei. Iată această apreciere într-o enciclopedie din

---

[46] Gunkel, *Schriften des AT in Auswahl übersetzt*, p. 17, apud John Skinner, *op. cit.*, Introducere, p. vi.

nişte ani de plin avânt al criticismului biblic, tentat mereu să relativizeze însemnătatea Sfintei Scripturi a Noului şi a Vechiului Testament:

„*The Unique Nature of Bible*. În afară de factorii externi ai Bibliei, cum ar fi organizarea sa, limbile în care a fost scrisă, tipul de literatură găsit în ea şi cum au căpătat cărţile autoritate, există mai multe probleme importante care trebuie puse. În ce sens este această colecţie de literatură antică diferită de orice altă colecţie de literatură antică? Răspunsul evident la această întrebare recunoaşte că Biblia a făcut mai mult decât orice alt corp de scrieri în influenţarea şi formarea culturii occidentale. Dar se pune o întrebare următoare şi mai dificilă: Ce se află în Biblie că a făcut-o să aibă o influenţă atât de însemnată? Influenţa Bibliei s-ar putea spune că e mare pentru că ea este o mare literatură, şi literatura cu adevărat mare influenţează popoarele care vin în contact cu ea. Dar atât creştinii cât şi evreii au mers întotdeauna cu un pas mare mai departe de aceasta. Au numit Biblia "Cuvântul lui Dumnezeu" şi au pretins că e "inspirată". Ce înseamnă aceste sintagme a fost definit diferit în funcţie de persoana care le-a exprimat. Unii ar spune că Biblia este inspirată în sensul în care orice mare carte este inspirată – adică o carte inspirată ca lucrare a unei persoane de mare talent care a avut o "inspiraţie" şi a aşternut-o sub formă literară. Această definiţie vorbeşte strict din punct de vedere omenesc; este umanistă. Ea pretinde că Biblia a fost scrisă ca aşa cum este scrisă orice altă literatură – adică de către oameni. O perspectivă care se opune acesteia umaniste este susţinută de către cei care pretind că este Cuvântul lui Dumnezeu, că de fapt cărţile Bibliei sunt nu numai Cuvântul lui Dumnezeu, ci "cuvintele" lui Dumnezeu. Această definiţie subliniază punctul de vedere divin ca opus elementelor omeneşti, potrivit căreia ambele afirmaţii sunt necesare ca să se exprime adevărata natură a Bibliei. Pe de o parte, aceştia nu vor susţine că Biblia este o colecţie de "cuvinte" ale lui Dumnezeu, ignorând astfel elementul omenesc care a intervenit în producerea Bibliei. Dar, pe de altă parte, este complet inacceptabil pentru ei este aserţiunea că Biblia este inspirată doar în acelaşi sens în care un poet este inspirat când scrie o operă, de vreme ce nu se pune suficient accent pe călăuzirea lui Dumnezeu. Orice persoană care citeşte şi studiază Biblia cu o anumită seriozitate va fi atras spre una sau alta dintre aceste două definiţii, depinzând de originile, educaţia şi experienţa fiecăruia. Într-adevăr, este posibil să i se schimbe cuiva opiniile cu cât cântăreşte şi meditează mai mult în legătură cu aceste scrieri. Întotdeauna a fost astfel. Şi motivul este că Biblia nu numai că tratează întrebarea ultimă despre Om: Cine sunt eu? De unde am venit? Unde mă duc? Ea tratează de asemenea întrebarea ultimă despre Dumnezeu: Cum este Dumnezeu? Ce a făcut Dumnezeu în trecut? Ce relaţii există între Dumnezeu şi om? Între Dumnezeu şi mine? Scriitorii biblici au crezut că aceste întrebări au răspunsuri foarte reale, pe care le-au şi experiat în propriile lor vieţi. Astfel, Amos s-a simţit obligat să profetizeze, iar Ieremia a simţit imperativ necesar să-şi rescrie profeţiile după ce regele Iehoiachim i-a ars prima copie. O parte inestimabilă a citirii şi studierii Bibliei o reprezintă contactul [pe care îl luăm astfel] cu oamenii care au crezut că au o cuprindere autentică a Realităţii Ultime, Dumnezeu însuşi. Dar ceea ce este mai important, dacă ar fi putut folosi terminologia noastră sofisticată, ar fi pretins că Realitatea Ultimă are cuprindere asupra lor şi a vieţilor lor. Aceşti oameni nu doar că Îl văd pe Dumnezeu lucrând pe largul şevalet al istoriei, folosind regi şi naţiuni şi bătălii pentru a-Şi atinge scopul, dar de asemenea Îl văd pe Dumnezeu lucrând pe şevaleturile mai mici ale propriilor lor portrete. Dacă Dumnezeu se revelează într-adevăr pe sine în istorie, atunci Dumnezeu se revelează într-adevăr pe sine în viaţă şi viaţa fiecărei persoane a fost istoria proprie a acelei persoane. Valoarea ce urmează de aici a citirii Bibliei întrece interesul pentru antichitate şi pentru felul în care oamenii au gândit şi au acţionat. Ea ne furnizează introspective în natura lui Dumnezeu, adevărata natură a Omului – şi mai presus de toate, natura unei persoane anume, a cititorilor înşişi. Chiar atunci când trece cu paşi gigantici mai departe, Ea [Biblia, n.n.]

revelează felul cum viaţa cititorului, cu inevitabilele sale dileme, poate fi adusă în armonie adevărată cu Realitatea Ultimă – prin Iisus Hristos".[47]

A respecta Sfânta Scriptură ca pe o operă măreaţă nu este suficient pentru a o înţelege, deoarece Sfânta Scriptură nu este o operă omenească, ci dumnezeiască, dar realizată cu mijloace omeneşti. Iar cele mai importante „mijloace" care au făcut posibilă apariţia Sfintei Scripturi au fost profeţii. De aceea în Biserica Ortodoxă nu se poate vorbi de Sfânta Scriptură fără o origine profetică a ei. Spre exemplu, în legătură cu originea mozaică a Pentateuhului, toţi Sfinţii Părinţi scriu despre faptul că Sfântul Duh l-a inspirat pe Moise să scrie Pentateuhul. Sfinţii Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare sau Maxim Mărturisitorul afirmă aceasta în repetate rânduri.[48]

Sfântul Vasile cel Mare spune în Omilii la Hexaemeron: „Moise, desigur, e cel ce a aşternut această scriere [operă, tratat]; Moise acela despre care s-a mărturisit că e plăcut lui Dumnezeu" (trad. n.).[49] Iar în altă parte: „Acesta [Moise, anter.], aşadar, care a fost învrednicit a-i egala pe îngeri în vederea [contemplarea] lui Dumnezeu faţă către faţă, [ceea ce] a auzit prin ei [îngeri] de la Dumnezeu, ne transmite nouă" (trad. n.).[50]

Chiar dacă suntem de acord că unele pasaje din Pentateuh au fost adăugate ulterior de către ucenicii lui Moise, aceasta nu înseamnă că Pentateuhul nu provine de la Moise, marea majoritate a textului aparţinându-i ca autor direct. Cu toate că Tora sau Legea lui Moise însumează numeroase tradiţii străvechi şi păstrează urmele a diverse stiluri naratorii pe care le combină, nu există niciun argument împotriva convingerii întemeiate pe Sfânta Scriptură însăşi şi pe consensul Sfinţilor Părinţi că însuşi profetul care i-a trecut pe evrei Marea Roşie ca pe uscat şi le-a dat Cele zece Porunci este autorul direct al corpusului principal al Pentateuhului şi a inspirat scrierea altor câtorva părţi ale sale de către ucenici ai săi.

Sf. Ioan Gură de Aur spune la un moment dat, comentând Cartea Facerii: „Deocamdată am aflat pricina pogorământului, anume că Moise, grăind sub inspiraţia Duhului, a dat învăţăturile lui pe măsura înţelegerii ascultătorilor".[51]

Dar şi în Noul Testament, Apostolii trebuie să ţină seama de primii credincioşi cărora li se adresează: «Şi eu, fraţilor, n-am putut să vă vorbesc ca unor oameni duhovniceşti, ci ca unora trupeşti, ca unor prunci în Hristos. / Cu lapte v-am hrănit, nu cu bucate, căci încă nu puteaţi mânca şi încă nici acum nu puteţi, / Fiindcă sunteţi tot trupeşti. Câtă vreme este între voi pizmă şi ceartă şi dezbinări, nu sunteţi, oare, trupeşti şi nu după firea omenească umblaţi?» (1 ***Corinteni*** 3,1-3).

---

[47] Madeleine S. and J. L. Lane Miller, *Encyclopedia of Bible Life*, colab. Boyce M. Bennett, Jr., David. H. Scott, Ed. Adam and Charles Clarck, London, 1979, pp. 22-24.

[48] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, II:II, II:III, III:I, III:II, pp. 15, 17, 23, 25 ş.a.; Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, *PSB* 17, I:VII, VI:I, pp. 78, 130 ş.a. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Ed. IBMBOR, 1983 , 7 g, p. 88.

[49] S. Basilius Magnus, *Homiliae in Hexaemeron*, *PG* 29, col. 3 A: „Μωϋσῆς τοίνυν ἐστὶν ὁ τὴν συγγραφὴν ταύτην καταβαλλόμενος: Μωϋσῆς ἐκεῖνος ὁ μαρτυρηθεὶς ἀστεῖος εἶναι παρὰ τῷ θεῷ" (cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, *PSB* 17, ed. cit., I:I, p. 71).

[50] *Ibid.*, *PG* 29, col. 3 C: „Οὗτος τοίνυν ὁ τῆς αὐτοπροσώπου θέας τοῦ Θεοῦ ἐξίσου τοῖς αγγέλοις ἀξιοθεὶς, ἐξ ὧν ἤκουσε παρὰ τοῦ Θεοῦ διαλέγεται ἡμῖν".

[51] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, II:III, p. 17.

Cu toate acestea, autorii inspiraţi ne comunică un adevăr de o cu totul altă natură decât "miezul de adevăr" al miturilor, anume unul legat de realitatea concretă cognoscibilă ştiinţific, un adevăr legat de o viziune asupra realităţii care nu se sustrage testării lui.[52]

Dumnezeu este transcendent cunoaşterii, la fel şi adevărul despre El ni se comunică doar prin intermediul acţiunilor Sale în lume, însă efectul acestor acţiuni în lumea văzută este testabil. Cercetarea acestor efecte nu poate produce de la sine o teologie, întrucât omul nu Îl poate cunoaşte pe Dumnezeu în afara a ceea ce El a comunicat omului prin Revelaţie. Însă studierea nepărtinitoare a datelor ştiinţifice asupra creaţiei este capabilă să arate că aceste date nu sunt antagonice cu adevărurile teologiei, cu viziunea despre lume pe care teologia o sugerează. Doar o manipulare ideologică a acestor date în sens potrivnic teologiei le prezintă incorect pe acestea ca dovezi împotriva credinţei. Chiar dacă un credincios creştin are privirile aţintite eshatologic spre Hristos şi Împărăţia cerurilor, precizările de mai sus sunt importante pentru credinţă, deoarece Revelaţia lui Dumnezeu, Creatorul tuturor, nu poate să furnizeze o perspectivă greşită asupra lumii în general şi a omului în particular. Ştiinţa nu poate să descalifice teologia de pe terenul cunoaşterii lumii, a omului şi a cauzelor lor, iar aceasta nu pentru că vreun creştin ar afirma aceasta apodictic, ci pentru că teologia, pe terenul adevărului ce i s-a revelat de la Creatorul lumii, deţine resurse inepuizabile şi este capabilă oricând să se apere de filosofiile necredinţei, oricât zel ar investi acestea la un moment dat pentru a confisca datele ştiinţei.

Prezentarea acestor date nu poate fi străină de ideologie, întrucât imediat ce se trece de la colectarea lor la prezentare acţionează inevitabil filtrul convingerilor intime ale cercetătorului. Unificarea datelor empirice sau a raţionamentelor logice o fac inferenţele provenite din sistemul de credinţe al autorului. Cu alte cuvinte lumea nu poate fi înţeleasă în ultimă instanţă în cauzele şi finalităţile ei (fie totale, de ordin eshatologic, fie parţiale, intramundane) decât prin credinţă, care include inevitabil datele ştiinţei într-un sistem coerent. Acest proces este inerent naturii gândirii umane şi el apare la atei ca la credincioşii creştini sau de alte religii, nimeni nefiind scutit de această limitare pentru că nimeni, de fapt, nu cunoaşte nemijlocit Cauza universului şi a omului. Singurii care au gustat ceva din cunoaşterea directă a lui Dumnezeu, deşi nu în esenţă, ci în energiile Sale necreate sunt marii sfinţi care s-au bucurat de experierea conştientă a harului Sfântului Duh.[53] Doar ei se poate spune că au văzut ceva din ceea ce înseamnă slava lui Dumnezeu.

Pentru noi, dar într-o mare măsură chiar şi pentru acei puţini fericiţi, rămâne un vast câmp de acţiune al credinţei, care este, cum spunea Sfântul Apostol Pavel: «încredinţarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute» (***Evrei*** 11,1).

---

[52] Cf. Stylianos Papadopulos, *Teologie şi limbaj. Teologie empirică – limbaj convenţional*, în „Revista teologică", trad. Pr. Dr. Ilie Frăcea, anul IX (81), nr. 1, ian-mart., 1999, p. 12. Cf. Vladimir Prelipcean, *Inspiraţia Sfintei Scripturi*, în "Ortodoxia", an. XIV, 1962, nr. 4, p.462-488.

[53] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I , Ed. IBMBOR, 1996 , pp. 106-107.

Dacă faptele Sfintei Scripturi ar fi *anistorice*, aceasta ar face din Dumnezeu, Iisus Hristos şi mântuirea noastră *mituri* interpretabile oricum. De aceea Biserica Ortodoxă, prin glasul Sfinţilor Părinţi, nu poate accepta înlăturarea sensului literal din interpretarea Bibliei, ci doar pornind de la acesta se pot găsi înţelesuri foarte înalte, care ţin de data aceasta doar de domeniul teologiei, nu şi al ştiinţei, pentru că aparţin unei interpretări alegorice, tipice, anagogice sau mistice. Modelul acesta este dat de Însuşi Mântuitorul nostru Iisus Hristos,[54] urmat de Sfântul Apostol Pavel şi de Sfinţii Părinţi: totdeauna se pleacă de la faptul concret scripturistic, care nu este pus la îndoială şi se caută în acel fapt o călăuzire duhovnicească în conformitate cu adevărul revelat.

Pr. Florovski realizează, la un moment dat, o analiză a importanţei întrepătrunderii veşniciei cu istoria, în interpretarea Sfintei Scripturi: „De la Facere până la Apocalipsă se petrece o poveste complexă şi totuşi unică. Iar această poveste este istorie. Între aceste două puncte terminale se desfăşoară un proces. Iar acest proces are o direcţie precisă. Există un scop ultim, este aşteptată o desăvârşire finală. Fiecare moment particular este corelat cu ambele limite şi are în consecinţă un loc unic în cadrul întregului. Nici un moment nu poate fi, astfel, înţeles, decât în context şi în perspectiva deplină. / Plinătatea revelaţiei este Iisus Hristos. Iar Noul Testament înseamnă istorie nu mai puţin decât cel Vechi: istoria evanghelică a Cuvântului Întrupat şi începuturile istoriei bisericeşti, şi de asemenea profeţia apocaliptică. Evanghelia este istorie. Evenimentele istorice sunt izvorul şi temelia întregii credinţe şi nădejdi creştine. La baza Noului Testament stau fapte, întâmplări, lucrări – nu numai învăţături, porunci sau cuvinte. Chiar dintru început, din chiar ziua Cincizecimii, atunci când Sf. Petru a mărturisit ca un martor ocular (*Fapte* 2,32: «Căruia noi toţi suntem martori» - *μάρτυρες* , martyres) despre împlinirea mântuirii în Domnul Înviat, propovăduirea apostolică a avut un pronunţat caracter istoric. Biserica stă prin această mărturie istorică. Simbolurile de credinţă au de asemenea o structură istorică, fac trimitere la evenimente. Din nou, este o istorie sfântă. Taina lui Hristos constă tocmai în aceea că «întru El locuieşte, trupeşte, toată plinătatea dumnezeirii» (*Col*. 2,9). Această taină nu poate fi înţeleasă doar înlăuntrul planului pământesc, ci are şi o altă dimensiune. Însă graniţele istorice nu sunt anulate, nu sunt eclipsate: în reprezentarea sfântă, trăsăturile istorice se descoperă în mod delicat. Propovăduirea credinţei a fost întotdeauna o istorisire, o relatare a ceea ce s-a întâmplat cu adevărat, hic et nunc. Însă ceea ce s-a întâmplat a fost fundamental şi nou: «Cuvântul s-a făcut trup» (*In*. 1,14). Desigur, Întruparea, Învierea, Înălţarea sunt fapte istorice, nu chiar în acelaşi sens sau la acelaşi nivel ca întâmplările vieţii noastre de zi cu zi. Însă ele nu sunt prin aceasta mai puţin istorice, nu sunt mai puţin faptice. Din contră, ele sunt mai pronunţat istorice – ele sunt în chip fundamental memorabile. În mod evident, ele nu pot fi lămurite pe deplin decât prin credinţă. Totuşi, aceasta nu le scoate din contextul istoric. Credinţa descoperă numai o nouă dimensiune, descoperă istoria în toată profunzimea sa, în realitatea sa deplină şi ultimă. Evangheliştii şi Apostolii nu erau cronicari. Misiunea lor nu stătea în a păstra consemnarea completă a tot ceea ce a săvârşit Iisus, zi de zi, an de an. Ei Îi înfăţişează

[54] Cf. Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *Domnul nostru Isus Hristos ca interpret al Sf. Scripturi*, în *MA*, an. XXVII, 1983, nr. 5 -6, pp. 280-296.

viaţa şi Îi descriu lucrările, aşa încât să ne dăruiască imaginea Sa: o imagine istorică şi totuşi una dumnezeiască. Nu este vorba de un portret, ci mai curând de o icoană – însă desigur un *eikon* istoric, un chip al Domnului Întrupat. Credinţa nu creează o nouă valoare, ci o descoperă numai pe cea intrinsecă. Credinţa însăşi este un fel de viziune, «dovedirea lucrurilor celor nevăzute» (Evr. 11,1…). "Nevăzutul" nu este mai puţin real decât "văzutul" – este chiar mai real. «Nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, - decât în Duhul Sfânt» (1 Cor. 12,3). Aceasta înseamnă că Evanghelia însăşi poate fi înţeleasă în plinătatea bogăţiei şi profunzimii sale numai în experienţa duhovnicească. Dar ceea ce se descoperă prin credinţă este adevărul însuşi. Evangheliile sunt scrise înlăuntrul Bisericii. În acest sens, ele sunt mărturia Bisericii. Ele sunt consemnări ale experienţei şi credinţei Bisericii. Însă ele nu sunt mai puţin relatări istorice şi aduc mărturie despre ceea ce s-a întâmplat în realitate, în spaţiu şi timp. Dacă "prin credinţă" descoperim mai mult decât poate fi sesizat "prin simţuri", aceasta dezvăluie numai extrema inadecvare a simţurilor în cunoaşterea lucrurilor duhovniceşti. Căci ceea ce s-a întâmplat cu adevărat a fost fapta minunată a Dumnezeului Mântuitor, intervenţia Sa hotărâtoare în cursul evenimentelor istorice. "Faptul" şi "sensul" nu trebuie separate – ambele sunt date în realitate.”.[55]

Ceea ce este provocator în mesajul revelat este caracterul său în acelaşi timp istoric şi tainic. Dumnezeu nu procedează ca şi oamenii atunci când vor să fie convingători: faptele Sale sunt constatabile empiric, dar nu Îi pot fi atribuite după aceleaşi raţionamente empirice, constrângătoare, tocmai pentru că în lumea căzută, El nu se descoperă în deplinătatea slavei Sale, nici chiar atunci când se întrupează. Dumnezeu nu doreşte ca evenimentele mântuitoare să poată fi conectate empiric cu lucrările Sale, tocmai pentru a oferi câmp de desfăşurare întoarcerii libere a omului la El – nu pentru că este constrâns, ci pentru că reuşeşte să desluşească prin credinţă lucrarea lui Dumnezeu în lume şi chemarea pe care El i-o adresează.

Cu toate acestea, Dumnezeu nu lasă omul fără călăuzire, ci provoacă lumea, cu Revelaţia Sa. Oamenii s-au întrebat adesea de ce Dumnezeu nu intră în legătură directă cu noi, ci alege căile ocolite ale revelaţiei Sfintei Scripturi şi a Tradiţiei Bisericii. Sf. Ioan Gură de Aur ne spune că, la început, omul vorbea în rai direct cu Dumnezeu, dar după ce s-a îndepărtat de El, Dumnezeu i-a scris „ca unuia aflat departe”.[56] Dumnezeu procedează astfel pentru că, în calitate de Păstor Bun, îşi respectă turma ca pe una alcătuită din fiinţe raţionale, apelând la raţiunea noastră, capabilă nu numai să realizeze operaţii logice, ci şi să răspundă prin credinţă chemării Sale. De aceea Păstorul cel Bun, Iisus Hristos, nu a venit ca să ne forţeze pe calea mântuirii, ca pe o turmă iraţională, ci să ne propună mântuirea, ca unor persoane cu care intră în dialog. Niciunde altundeva decât în Noul Testament nu transpare cu mai mare claritate preţuirea, cinstirea şi dragostea cu care vine Dumnezeu la noi pentru a ne mântui, dorindu-ne acest bine atât de mult, încât Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, suferă cu firea omenească pe care Şi-a asumat-o din

---

[55] Pr. Gheorghe Florovski, *Biserica, Scriptura, Tradiţia – Trupul viu al lui Hristos*, trad. Florin Caragiu şi Gabriel Mândrilă, Ed. Platytera, Bucureşti, 2005, pp. 19; 24-26.

[56] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, II:II, p. 15.

aceeaşi dragoste, patimile şi moartea pe cruce, pentru a pune început înnoirii firii noastre şi învierii noastre cu Învierea sa.

Aceasta este marea provocare a lui Dumnezeu: El nu se lasă negat în istorie, apărându-Şi adevărurile revelate în Sfânta Scriptură şi în Sfânta Tradiţie a Bisericii prin oamenii care în fiecare veac parcurg calea chemării Sale, devenindu-i sfinţi şi martori (mărturisitori). Iar aceşti martori (mărturisitori) sunt o piatră de poticnire pentru lumea apostaziată, pentru că ei continuă să dovedească adevărul. Ei sunt mărturii vii că faptele Revelaţiei sunt pline de consistenţă şi adevăr, întrucât sensul lor se întrupează în sfinţi, care sunt o mărturie vie, care străbate istoria, a deşertăciunii istoriei lipsite de pătrunderea lucrării tainice a lui Dumnezeu pe care o luminează doar Revelaţia Sa şi nu speculaţiile de pe marginea ei.

Prof. Stylianos Papadopoulos, fiind preocupat la un moment dat îndeosebi de limbajul Sfintei Scripturi, scrie: „Acolo [în Noul Testament, n.n.] limbajul, rostirea nu este mitică prin sine, ci este limba moraliştilor, filosofilor, cosmologilor, a Vechiului Testament, adică a lumii epocii, a unei epoci care depăşise în mod considerabil mitul şi avea în general un cuvânt de spus, adeseori cu cuvânt ştiinţific, despre marile probleme”;[57] „încercări ermineutice contemporane (...) insistând asupra caracterului mitic sau simbolic al limbii neotestamentare, ele transformă caracterul însuşi al Noului Testament din esenţialmente istoric, în esenţialmente teoretic şi abstract”.[58]

Aceeaşi observaţie se poate face în privinţa Vechiului Testament, a Cărţii Facerii, a problemelor legate de crearea lumii şi a omului. Cu toate că experierea adevărului este superioară, aşa cum am arătat, limbajului care Îl exprimă, nu este indiferentă corectitudinea logică a acestui limbaj faţă de adevăr. Micimea credinţei şi nu vreun temei ştiinţific îi îndeamnă pe unii interpreţi ai Scripturii să ignore faptele istorice prezentate de ea în folosul unei ermineutici aleatorii, atât în ce priveşte viaţa pământeană a lui Iisus Hristos, cât şi afirmaţiile veterotestamentare asupra creaţiei sau cele profetice: „Din păcate însă, negaţia şi îndoiala au pornit de la evenimentele clare istorice. Acţiunea conţinea o «înţelepciune» demonică. Pentru că, negând cineva substratul istoric, interpreta după bunul plac, samavolnic, partea revelatoare. (...) refuzul acestor exegeţi de a accepta şi de a adopta mersul întregii iconomii dumnezeieşti de la evenimentele şi promisiunile Vechiului Testament, la evenimentele şi revelaţia din vremurile neotestamentare şi la activitatea Duhului Sfânt în Biserică”.[59]

Deci, dacă am considera că Dumnezeu nu îşi expune învăţăturile cu claritate în Scriptură pentru toată lumea, ci sensul literal trebuie înlocuit complet cu o gnoză elitistă, ar însemna să-L considerăm pe Dumnezeu ori părtinitor ori incapabil să ne înveţe tainele creaţiei şi ale făpturii noastre mai bine decât strădaniile oamenilor de ştiinţă. Iată ce spune Sf. Vasile cel mare în privinţa clarităţii exprimării autorilor biblici: „Pentru că e vorba să cercetez alcătuirea lumii şi să contemplu universul nu pe temeiul principiilor filosofiei lumii, ci pe temeiul învăţăturilor pe care Dumnezeu le-a dat lui Moisi, slujitorul lui, Care i-a vorbit lui Moisi aievea, nu prin enigme (**οὐ δι’**

[57] Stylianos Papadopulos, *art. cit.*, 1999, p. 12.
[58] *Ibid.*, p. 16.
[59] *Ibid.*, p. 17.

αἰνιγμάτων). De aceea trebuie neapărat ca cei ce vor să vadă aceste măreţe lucruri să aibă exercitată mintea lor pentru înţelegerea învăţăturilor ce ne stau în faţă”.[60]

Cei care cercetează Scriptura trebuie să facă aceasta cu inima curată. Ideea aceasta are o mare importanţă la Sfinţii Părinţi. Această curăţire a inimii pentru receptarea corectă a Revelaţiei prin Scriptură este şi ea o iniţiere, dar nu este în nici un caz o iniţiere superficial elitistă şi nici gnostică.

Pentru ajungerea la Adevărul mărturisit de adevărurile indicate de cuvintele revelaţiei nu este nevoie atât de instrumentele criticii lexicale, cât de funcţionarea instrumentelor discernământului duhovnicesc. De aceea elita reală a Bisericii nu este una culturală, ci una superioară, duhovnicească, a sfinţilor care şi-au trăit viaţa luminaţi de învăţăturile Revelaţiei. Datorită acestui efort de a vedea lucrurile prin credinţă Sf. Vasile vorbeşte de exercitarea minţii („să nu aibă mintea neexersată” – **μὴ ἀγύμναστον ἔχειν τὸν νοῦν** [61]) pentru înţelegerea învăţăturilor. Învăţăturile acestea depăşesc cuvintele de care se folosesc, întrucât conduc la o realitate transcendentă, spirituală şi la însuşi Dumnezeu Cel de necuprins cu firea, Care poate fi cunoscut numai în energiile, adică în acţiunile Sale în lume.[62] Însă chiar şi aşa, scopul Revelaţiei, atât în Sfânta Scriptură cât şi în Sfânta Tradiţie, nu este crearea unui cerc închis al elitei iniţiate, ci dimpotrivă, comprehensiunea cât mai largă a mesajului în sensul unei corecte conformări în credinţă (de care ţine motivaţia corectă) şi în faptă a omului cu Dumnezeu.

Pr. Florovski surprinde dificultatea pe care o ridică înţelegerea textului biblic tocmai pentru că ne dezvăluie adevărurile cele mai profunde într-un limbaj extrem de simplu: „Trebuie să admitem dintru început că Biblia este o carte dificilă, o carte pecetluită cu şapte peceţi. Şi, pe măsură ce trece timpul nu devine mai uşoară. Motivul principal pentru acest lucru nu este, totuşi, acela că Scriptura e scrisă într-o "limbă necunoscută" sau conţine unele "cuvinte secrete pe care omul nu trebuie să le rostească". Dimpotrivă, piatra de poticnire a Bibliei este tocmai desăvârşita ei simplitate: tainele lui Dumnezeu sunt încadrate în viaţa zilnică a omului obişnuit, şi întreaga relatare poate să pară a fi mult prea omenească, aşa cum Însuşi Domnul Întrupat a părut a fi un om obişnuit”.[63]

*

Sfânta Scriptură este rodul inspiraţiei dumnezeieşti a autorilor biblici în sensul că Dumnezeu şi-a ales oameni de cea mai înaltă calitate morală pentru a Se descoperi prin intermediul lor lumii. Din acest motiv nu există temei pentru a inventa „alte surse” ale Bibliei decât sursa unică şi originară dumnezeiască manifestată prin intermediul celor care în decursul istoriei s-au ridicat mai presus de alţii în căutarea lui Dumnezeu şi care s-au învrednicit astfel a preda lumii cuvintele Sfântului Duh.

---

[60] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, VI:I, p. 131 – *PG* 29, col. 117 B.
[61] S. Basilius Magnus, *op. cit.*, *PG* 29, col. 117 B, traducerea în *Scrieri* I, PSB 17, ed. cit., VI:I, p. 131.
[62] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, pp. 98-99; 106-107.
[63] Pr. Gheorghe Florovski, *Biserica, Scriptura, Tradiţia – Trupul viu al lui Hristos*, trad. Florin Caragiu şi Gabriel Mândrilă, Ed. Platytera, Bucureşti, 2005, p. 27.

Strădania criticismul biblic de a găsi diferite stiluri redacţionale ce s-ar fi suprapus în alcătuirea uneia sau alteia dintre cărţile biblice sau faptul că profeţii nu au scris întotdeauna cu mâna lor toate pasajele cărţilor care li se atribuie sau uneori aceste cărţi au fost scrise în numele lor de către ucenici nu sunt dovezi împotriva caracterului profetic şi inspirat al Sfintei Scripturi şi nici împotriva rolului revelator al profeţilor, adevăraţii autori ai Scripturii, indiferent cine i-ar fi ajutat în această misiune a lor. De asemenea, consider că atribuirea de redactori excesiv de tardivi cărţilor biblice faţă de autorii consacraţi tradiţional nu este o ipoteză care s-ar putea demonstra mai plauzibil decât rolul profeţilor în revelarea Scripturii, ci acest scenariu al redactării târzii a cărţilor biblice propus de criticismul biblic în opoziţie cu Tradiţia izvorăşte din neîncrederea criticilor Bibliei în caracterul profetic, respectiv inspirat de Dumnezeu, al acesteia, iar nu din probe obiective.

6. Abstract in English.

In this article I present my view about the biblical criticism, along with some historical data. In the 1st part the paper deals with some Historical Considerations About the Method and the Relation Between Its Premises and the Faith in God; the 2nd: Some Criteria of the Biblical Critique of the Pentateuch; the 3rd: Final Meditations and Examples.

The Holy Scripture is the fruit of the godly inspiration of the biblical authors in the way that God had chosen people of the highest moral quality to reveal Himself through them to the world. Due to this reason there is no ground to invent „other sources" of the Bible but the unique and original godly source manifested through those who, in the course of the history, arose above others in the search for God and who made themselves worthy to deliver to the world the words of the Holy Spirit.

The endeavor of the biblical criticists to find different redactional stiles that could overlap in the structure of one or other of the biblical books or the fact that the prophets didn't always write with their hands the passages of the books that are attributed to them or sometimes those books were written in their name by their apprentices are not proofs against the prophetic and inspired character of the Holy Scripture and neither against the revelational role of the prophets, the true authors of the Scripture, no matter who might helped them in this mission. Also, I consider that attributing some excessively late redactors to the biblical books, opposing to the traditionally consecrated authors is not a hypothesis that could be more plausible demonstrated than the role of the prophets in the revelation of the Scripture, but this scenario of the late redactation of the biblical books, proposed by the biblical criticism in opposition with the Tradition, springs from the mistrust of the critiques of the Bible in its prophetical character, inspired by God, and not from objective proofs.

CONSIDERAŢII DESPRE POTOPUL BIBLIC

Parte din acest articol publicat sub forma: Şerban Drugaş, *Consideraţii despre potopul biblic/ Some Notes on the Biblical Flood*, în *OT*, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Oradea, nr. 2, 2011, pp. 57-85. Nu am mai trecut bibliografia într-o secţiune specială, ci doar în notele de subsol.

This article adress the issue of the biblical Flood from a traditional theological perspective. It also takes into account the modern biblical criticism on the subject as well as the parallels found in the Sumero-Babilonian literature. The first point deals with some considerations of the criticism about the main styles of redaction used for the Flood story (Gen. 6-11) and a few patristic observations, most of them from St. John Chrysostom. The second point shows some parallels/similarities between the biblical and the Mesopotamian accounts of the Flood and explores an interesting perspective that assumes a west-semitic origin for the Flood story, even in the oldest Sumerian accounts, based on the linguistic study of A.T. Clay and some personal observations. The last point of the article presents the most common considerations about the Table of the Nations in the traditional interpretation, and in relation with some historiographical marks.

*

Articolul este o cercetare asupra Potopului biblic, văzut îndeosebi din punctul de vedere al teologiei tradiţionale, prin prisma câtorva puncte de vedere ale criticismului biblic şi în paralel cu literatura sumero-babiloniană. Intitulat *Consideraţii…*, articolul nu are concluzii propriu-zise, ci mai degrabă deschide pentru autor o cale de cercetare, fiind plănuite investigaţii ulterioare. Articolul are, aşadar, rol introductiv, prezentând în general felul în care Potopul biblic este comentat de către câţiva dintre Sfinţii Părinţi şi câteva opinii considerate semnificative pentru abordări ulterioare.

Articolul cuprinde câteva consideraţii ale metodei critice despre principalele stiluri redacţionale folosite pentru istoria Potopului (Fac. 6-11) şi unele observaţii patristice, majoritatea de la Sf. Ioan Gură de Aur. Sunt evidenţieze paralele/ similitudini între relatările biblică şi mesopotamiană ale Potopului şi explorează o perspectivă interesantă care propune o origine vest-semitică pentru povestirea Potopului, bazată pe studiul lingvistic al lui A.T. Clay şi pe câteva observaţii personale. Au fost cercetate, de asemenea, consideraţii legate de Tabelul Naţiunilor în interpretarea tradiţională, respectiv în raport cu câteva repere istoriografice.

1. Potopul în texte biblice, apocrife şi mesopotamiene.

a. Relatarea Potopului în Vechiul Testament.

Prima consemnare a Bibliei despre Noe se află în ***Fac***. 5,29. Încă de aici suntem avertizaţi că de el se vor lega evenimente extraordinare, deoarece Lameh, tatăl său profeţeşte despre el: «Şi i-a pus numele Noe [נַחוּם/נוּחַ/נֹחַ, mângâiere, consolare, odihnă [1]], zicând: "Acesta ne va mângâia [יְנַחֲמֵנוֹ] în lucrul nostru şi în munca mâinilor noastre, la lucrarea pământului, pe care l-a blestemat Domnul Dumnezeu!"».[2] Sfântul Ioan Gură de Aur spune că lui Lameh i s-a întâmplat să profeţească despre copilul său aşa cum şi altă dată au profeţit oameni nevrednici, precum Caiafa, despre faptul că Iisus «avea să moară nu numai pentru popor, ci ca să adune într-una şi neamurile cele risipite» (***In.*** 11,51-52) sau Balaam care a vrut să blesteme dar a fost obligat e Dumnezeu să îi binecuvinteze pe evrei (***Num.*** 24,1-9).[3]

După J. Skinner, relatarea Potopului este o combinaţie între două stiluri redacţionale: **J** şi **P**.[4] În această perspectivă lui **J** i-ar reveni relatarea cauzelor Potopului (***Fac***. 6,5-8), legată de „experienţa lui Yahwe a adâncului", a profunzimii păcătoşeniei, respectiv „păcătoşenia înrădăcinată şi incurabilă a naturii umane" sau „estimarea pesimistă a naturii umane".[5]

Comentariul biblic asupra Facerii, editat la *Oxford* (1965), consideră că această relatare (***Fac***. 6,5-8) ar fi „o veche tradiţie literară" care aparţine probabil lui **E**.[6]

Tot de **J** ar aparţine, potrivit lui Skinner, anunţul Potopului din ***Fac***. 7,1-5, având în paralel anunţul din ***Fac***. 6,17-22, considerat ca aparţinând lui **P** (conţine ideea legământului, בְּרִיתִי); descrierea construirii arcei ar aparţine lui **P**;[7] fragmentele care au menirea de a întregi naraţiunea sunt considerate ca aparţinând lui **J** – intrarea în arcă (cap. 7: 10,12,16b,17b,22,23);[8] lui **P** i-ar reveni relatarea despre cuviinţa lui Noe şi

---

[1] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia XXI, V, p. 225.

[2] John Skinăner, DD, HON. MA (CANTAB), *op. cit.*, p. 133: La ***Fac.*** 5,29 – „un extract din J, păstrând un oracol afirmat de Lameh despre naşterea lui Noe.... o anumită melancolie şi o perspectivă sumbră asupra vieţii pe care o recunoaştem în naraţiunea Paradisului".

[3] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere,* ed. trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1987, VI,V, XXI,V, şi ibid., vol. 1-2, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, 2003-2004, vol. 1, pp. 254-255.

[4] John Skinner, DD, HON. MA (CANTAB), *op. cit.*, pp. 147-239, ***Fac.*** 6,5-9,29,32. După Skinner, această combinare decurge astfel: J: 6,5-8; P: 6,9-22; J: 7,1-5; P: 7,6; J: 7,7 (8,9) 10; P: 7,11; J: 7,12; P: 7,13-16a; J: 7,16b; P: 7,17a; J: 7,17b; P: 7,18-21; J: 7,22,23; P: 7,24; P: 8,1,2a; J: 8,2b,3a; P: 8,3b-5; J: 8,6-12; P: 8,13a; J: 8,13b; P: 8,14-19; J: 8,20-22; P: 9,1-17 – *ibid.*, p. 148.

[5] *Ibid.*, p. 150.

[6] *The Oxford Annotated Bible with Apocrypha* (*OAB*), Revised Standard Version, ed. By Herbert G. May, Bruce M. Metzger, Oxford University Press, New York, 1965, p. 8.

[7] John Skinner, *op. cit.*, pp. 151-152.

[8] *Ibid.*, p. 153. *Ibid.*: cap. 7, vs. 10, intervalul de 7 zile; adunarea animalelor şi aprovizionarea arcei – apele Potopului: הַמַּבּוּל – un nume tehnic pentru Potop, comun ambelor surse (cf. 6: 17; 7: 6,7,10,17; 9: 11,28; 10: 1,32; 11: 10, n.n.).

corupţia pământului (7,9-12), respectiv instrucțiunile pentru construirea arcei (7,13-16) [9] ş.a.[10] Dincolo de posibilitatea ca relatarea biblică a Potopului să conserve diverse tradiţii anterioare lui Moise, unitatea povestirii este evidentă, clivajele textuale nefiind mai semnificative în acest caz decât în relatările paralele din surse mesopotamiene sau ale altor popoare care ne furnizează legende ale Potopului cu similarităţi uneori surprinzătoare faţă de textul biblic (Potopul este aproape întotdeauna o pedeapsă a divinităţii, apare adesea salvarea unei perechi de oameni, eventual şi perechi de animale cu o arcă sau ceva corespondent, uneori apar verificările cu ajutorul păsărilor la finalul Potopului, jertfa de după Potop ş.a.). Prin Potop, atât în textul biblic, cât şi în paralelele mitologice, Dumnezeu (zeii sau un anumit zeu la politeişti) regenerează lumea, curăţind-o de anumite păcate anterioare.

Potopul ca şi cataclism cu consecinţe asupra întregii *oikumenē* îşi are mărturii în legendele tuturor popoarelor, de la mesopotamieni la chinezi, mayaşi, incaşi, australieni, polinezieni ş.a.[11] Astfel, mă înscriu între cei care consideră că tezele uniformismului materialist nu au reuşit să înlăture perspectiva asupra Potopului ca eveniment cu consecinţe universale pentru omenirea preistorică. Legendele sumero-babiloniene sunt cele care oferă naraţiunea Potopului în variantele cele mai asemănătoare cu cea biblică, fapt explicabil prin apropierea geografică a Mesopotamiei, ţara de origine a lui Avraam, faţă de evrei. *Enuma Eliş* şi *Istoria lui Atrahasis* leagă acest eveniment, de războiul dintre zeii mari şi cei mici, Potopul fiind consecinţa zgomotului acestora.[12]

Dar observaţia mai atentă descoperă suficiente diferenţe de fond între miturile babiloniene şi Sfânta Scriptură:

„Relatarea biblică este superficial similară epopeii babiloniene a lui Ghilgameş. Perspectiva biblică este, totuşi, fundamental diferită, întrucât Potopul nu a fost expresia unui capriciu politeist, ci judecata lui Dumnezeu asupra *ticăloşiei omului*".[13]

Aceeaşi discrepanţă apare între textul biblic şi alte texte mitologice, spre exemplu *Popol Vuh,*[14] unde zeii corectează prin Potop mai degrabă o defecţiune a propriului lor plan creaţional decât păcate ale oamenilor, în timp ce în Biblie apare clară ideea că responsabilitatea pentru acest cataclism îl au oamenii, prin păcatele lor. Şi de aici transpare diferenţa dintre mitologie şi Revelaţie, cea din urmă fiind foarte clară în privinţa lucrării lui Dumnezeu care este veşnic bună, nepăcătoasă,

---

[9] *Ibid.*, pp. 158 sq.

[10] *Ibid.*, pp. 156 sq.

[11] Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, & 29, pp. 101-102; *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, ed. cit., pp. 92-182; *Epopeea lui Ghilgameş*, trad. Virginia Şerbănescu şi Al. Dima, Ed. Mondero, Bucureşti, 1998, pp. 131-146 (tab. 11); Yuan Ke, *Miturile Chinei antice*, trad. Toni Radian, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pp. 50-57; *Popol Vuh*, trad. Dennis Tedlock, Lidia Ionescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000, pp. 61-64.

[12] Richard J. Clifford, S.J., şi Roland E. Murphy, O. Carm., *art. cit.*, pp. 21-24. Victor Kernbach, *op. cit.*, pp. 23-39, 303, 341-342.

[13] *OAB*, p. 9.

[14] *Popol Vuh*, ed. cit., pp. 61-64.

neamestecată cu răul, perfectă, în timp ce omul poartă singur responsabilitatea păcatelor pe care le face, de la Adam şi Eva la Cain, oamenii antediluvieni, şi în toată istoria umanităţii.

Sf. Ioan Gură de Aur compară ticăloşia oamenilor din vremea lui Noe cu dreptul acesta, care singur şi împotriva tuturor a mers pe calea virtuţii.[15] Sf. Simeon Noul Teolog se referă la degradarea credinţei acelor vremuri spre idolatrie.[16]

După încetarea Potopului (***Fac.*** 8), Noe aduce un sacrificiu,[17] Dumnezeu încheie cu el un legământ (*cap*. 9, *v*. 1-17) şi Noe îşi binecuvintează fiii (*v*. 18-29).[18]

Binecuvântările lui Noe asupra lui Sem şi Iafet şi blestemul său asupra lui Canaan prevestesc complexitatea relaţiilor interrasiale (***Fac.*** 9,25-27). Critica biblică uneori consideră că „blestemul lui Noe asupra lui Canaan (***Fac.*** 9,25)" relevă o „prejudecată rasială" a autorului textului biblic.[19] Evreii se află într-adevăr în concurenţă cu canaaniţii pentru acelaşi teritoriu. Dar aici intervin încă două înţelesuri: cel moral şi cel profetic.

Pe lângă faptul că o „prejudecată rasială" *atât de generală* sau *globală*, nediferenţiată, asupra unei întregi rase, ar fi improprie şi straniu de izolată în antichitate,[20] criticismul biblic atacă spiritul profetic al acestui loc din Sfânta Scriptură şi prin faptul că îl consideră ca referindu-se la un caz izolat din istoria contemporană autorului. În această ordine de idei, un autor critic se întreabă dacă binecuvântarea lui Iafet (***Fac.*** 9,27) nu are legătură cu faptul că filistenii au cucerit Canaanul odată cu invazia „popoarelor mării" şi astfel alte neamuri ajung să locuiască în „corturile lui Sem".[21] Evident că în acest caz nu s-ar mai putea vorbi de acest pasaj ca despre o profeţie arhaică pe care a înregistrat-o Moise în *Cartea Facerii* ci de o interpolare târzie (după 1.200 î.Hr).

Sfinţii Părinţi arată, în schimb, că pasajul are caracter moral şi profetic. Ca sens moral, este criticată descendenţa lui Canaan, care va urma căi imorale; iar ca sens profetic arată că sclavagismul (robia) îşi are cauza tot în alterarea relaţiilor dintre oameni prin păcat. Din punct de vedere moral, interpretarea începe cu păcatul beţiei,

---

[15] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, vol. 1-2, ed. cit., 2003-2004, vol. 1, Omilia XXII, I, pp. 262-264.

[16] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice (Scrieri I)*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, *Cartea discursurilor etice*, *Discursul* 1, 2, pp. 119-121.

[17] *V*. Partea a II-a, cap. II, 3.1.

[18] ***Fac.*** 9,1-19 – *OAB*, p. 11. ***Fac.*** 9,1-7 – Walter Russel-Bowie, *art. cit.*, pp. 585-586; Cuthbert A. Simpson, *Exegesis*, în *The Interpreter's Bible, General and Old Testament Articles*, vol. 1, *Genesis-Exodus*, ed. cit., pp. 548-550. ***Fac.*** 9,8-11 – Walter Russel-Bowie, *art. cit.*, pp. 550-551. ***Fac.*** 9,8-19 – Cuthbert A. Simpson, *art. cit.*, pp. 550-552. ***Fac.*** 9,12-17 – Walter Russel-Bowie, *art. cit.*, pp. 551-552. ***Fac.*** 9, 18-27 – *ibid*., pp. 552-554. ***Fac.*** 9,20-23 – *ibid*., pp. 554-557. ***Fac.*** 9,18-27: *OAB*, pp. 11-12.

[19] Walter Russell Bowie, *Exposition*, în *The Interpreter's Bible. General and Old Testament Articles, Genesis – Exodus*, vol. 1, New York, Arlington Press, Nashville, 1952, p. 557.

[20] Se remarcă pe bună dreptate lipsa prejudecăţilor rasiale în antichitate („the general lack of color prejudice in the ancient world"), cu atât mai mult într-o lume heterogenă rasial ca cea a Egiptului şi Orientului Apropait – F.V. Greifenhagen, *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map*, "Journal for the Study of the Old Testament", Supplement Series, 361, Sheffield Academic Press, New York, 2002, p. 62.

[21] *OAB*, p. 12.

despre care Sf. Ioan Gură de aur spune că este „o îndrăcire de bunăvoie”,[22] dar pe care Noe l-a săvârşit din neştiinţă şi continuă cu ocara pe care i-a adus-o fiul său mai tânăr (vs. 22), spre deosebire de Sem şi Iafet (vs. 23).[23]

Începând cu răspunsul la întrebarea „Pentru ce a blestemat copilul, când tatăl a păcătuit… ?”, se împleteşte explicaţia morală cu aceea profetică, după cum ne învaţă Sf. Ioan Gură de Aur.[24] Libertatea şi robia sunt de două feluri: sociale, respectiv morale. Robia socială, „firească”, este tot o consecinţă a păcatului, a alterării relaţiilor dintre oameni. Dar şi mai rea decât acesta este robia morală sau spirituală, înrobirea la păcat. În timpul prezent al blestemului lui Noe asupra lui Canaan, robia este o consecinţă a păcatului tatălui său şi a prevestirii păcatelor personale ale sale. Pe termen lung, omul, fie într-o condiţie socială mai înaltă, fie mai joasă, trebuie să preţuiască libertatea spirituală, eliberarea prin har şi să fugă de înrobirea la păcat, iar gândindu-ne că aceste diferenţe ale cinstei sociale sunt consecinţa alterării relaţiilor dintre oameni, rezultă că aceste inegalităţi sunt superficiale şi nu au nicio relevanţă în planul veşniciei, ci Dumnezeu la judecata sa va restabili fiecăruia vrednicia care i se cuvine.[25]

Printre primii care s-au opus ideii că Potopul biblic ar fi un fenomen universal a fost Leonardo da Vinci (1452-1519), care susţine că fosilele marine din Apenini (sau alţi munţi înalţi – Herodot) nu se datorează Potopului biblic, ci transformărilor scoarţei terestre.[26] Problema dacă paleontologia are sau nu probe pentru ideea unui Potop universal nu poate fi consumată aici, dar evoluţioniştii au văzut întotdeauna în Potopul biblic un obstacol ce trebuie înlăturat din calea doctrinei lor nonintervenţioniste. De aceea interpretarea lui Da Vinci care vădeşte o scădere a încrederii în puterea dumnezeiască, a convenit evoluţionismului.

Evoluţionismul porneşte *a priori* de la ideea naturalismului reducţionist: nicio forţă din afara naturii sesizabile prin simţuri nu acţionează în natură. De aceea, pentru naturalismul dominant al contemporaneităţii ideea de Potop universal apare ca inacceptabilă înaintea oricărei discuţii. De aceea se caută orice altă explicaţie în afara uneia care să presupună intervenţia divină, cu toate că ştiinţa nu a reuşit până astăzi să elimine orice dubii asupra faptului că un fenomen de mare amploare, ca Potopul biblic, a putut afecta la un moment dat cursul istoriei. Potopul biblic este însă cel puţin – * chiar pentru un cercetător ateu sau evoluţionist – un fenomen local care a afectat întreaga regiune a Mesopotamiei, cândva în mileniile IV-III î.Hr. Aceasta înseamnă că Biblia atunci când vorbeşte de Potop mărturiseşte – * chiar în condiţiile interpretării celei mai reducţioniste – un eveniment real.[27]

---

[22] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia XXIX, V, p. 389.
[23] *Ibid.*, p. 390.
[24] *Ibid.*, pp. 391-392.
[25] Cf. şi James Hastings, D.D., revised by Frederick C. Grant, Th.D., D.D., Litt.D., H.H. Rowley, D.D., B.Litt., F.B.A., *Dictionary of the Bible*, Edimburgh, 1963, p. 459.
[26] Denis Buican, *Revoluţia evoluţiei. Evoluţia evoluţionismului*, trad. Ecaterina Stamatin [PUF, 1989], Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1994, p. 38.
[27] Philip J. King, Michael David Coogan, Coogan Michael D., J. Cheryl Exum, Lawrence E. Stager, *Scripture and Other Artifacts*, ed. J. Cheryl Exum, Lawrence E. Stager, Westminster John Knox Press, 1994, pp. 366-391. Cf. Emmet John Sweeney, *The Genesis of Israel and Egypt*, Algora Publishing, 2008, p.

Se afirmă frecvent că: „Evidenţele arheologice indică faptul că tradiţiile despre un Potop preistoric care a acoperit întregul pământ sunt versiuni mărite ale unor inundaţii locale, ca de exemplu în Bazinul Tigru-Eufrat”.[28]

Cu toate acestea, rămâne posibilitatea unui cataclism cu impact universal, dar şi numeroase întrebări pe care oamenii contemporani nouă continuă să şi le pună.

Cercetări mai noi dovedesc (deşi plecând de la perspective diferite) impactul unor meteoriţi asupra Terrei, care ar fi putut produce Potopul universal, având ca urmare formarea de fosile inclavate sub presiune în conglomerate, gresii etc., respectiv a mamuţilor în permafrostul siberian în urma glaciaţiunilor care ar fi urmat Potopului cu mult mai mare rapiditate decât presupune evoluţionismul uniformist (v. *infra*, 2).

Deşi opiniile sunt împărţire cu privire la momentul impactului (de la simultaneitatea relativ recentă până la câteva milenii sau conform cu momentul dispariţiei dinozaurilor presupus de geologia evoluţionistă – 65 de milioane de ani), unii autori propun congruenţa a şapte impacturi majore împreună cu numeroase impacturi minore (v. *infra*, 2).[29] Nu este cazul ca în această secţiune să extind discuţia despre acest subiect, dar ceea ce se poate remarca este că se dezvoltă teorii în dezacord cu uniformismul şi în sprijinul unui cataclism diluvional major care ar corespunde relatării biblice.

b. Mărturii despre Potop în Noul Testament şi literatura apocrifă.

i. Mărturii din Noul Testament pentru Potop.

Astfel de mărturii au rol şi efect doar pentru cei credincioşi. Deci însuşi acest articol îi vizează pe credincioşi, discuţia cu ceilalţi fiind inutilă privitor la sursele

---

120: „Perioada dinastică timpurie (...) e marcată clar în Mesopotamia de un strat al potopului, un strat care a precedat imediat ridicarea akkadienilor”. Cf. Werner Keller, *Şi Biblia are totuşi dreptate*, Bucureşti, s.a, pp. 33-40.

[28] *OAB*, pp. 9-10.

[29] Immanuel Velikovsky, *Worlds in Collision*, MacMillan, 1950, *passim* (cf. id., *Earth in Upheaval*, 1956). Kristan-Tollmann, E. and A. Tollmann, *The youngest big impact on Earth deduced from geological and historical evidence*, în „Terra Nova”, nr. 6(2), 1994, pp. 209-217; Alexander Tollmann, Edith Tollmann, *Und die Sintflut gab es doch. Vom Mythos zur historischen Wahrheit*, Droemer Knaur, München, 1993, *passim*. Cf. şi corespondenţa personală cu dl. Alexander Tollman, pe care o pot pune la dispoziţie. *Investigaciones del Cráter de Chicxulub*, în „Diario de Yucatán”, 15 aug.1992, http://www.yucatan.com.mx/especiales/dinosaurios/15089201.asp. Society for Interdisciplinary Studies, 'CONFERENCE 2007', Friday 31st August - Sunday 2nd September at Fitzwilliam College Cambridge University, *'Cosmic Catastrophes - Asteroids, Comets and Planets: Possibilities and Probabilities in the Light of Today's Findings and the Testimony of Ancient Man*' (http://www.knowledge.co.uk/sis/cosmic-catastrophes-2007.htm ş.a.): J. Bernard Delair, *The Geological Evidence for Cosmic Catastrophes and Possible Causes*; Prof Laurence Dixon, *The Celestial Mechanics of Worlds in Collision Revistied with an overview of subsequent new findings from space*; Rens van der Sluijs, *Ancient Traditions: What Can They Tell Us About the History of the Earth*; David Talbott, *Past History of the Planets: The Saturn Configuration*; Wallace Thornhill, *Electricity or Gravity: Which Rules the Universe?*; Frank Wallace, *Introduction and Overview of the various cosmic scenarious for catastrophes affecting Earth*; Peter Warlow, *Inversions of the Earth - Cause and Effect*; Professor Irving Wolfe, *The Effects and Outcome of Cosmic Catastrophes on Human Societies*. Cf. Richard Leakey y Roger Lewin, *La sexta extinción*, El futuro de la vida y de la humanidad, trad. Antonio-Prometeo Moya (*The Sixth Exinction. Patterns of Life and the Future of Humankind*), Tusquets Editores, Barcelona, 1998, pp. 40-45.

revelate. Dar pentru că şi între credincioşi a slăbit credinţa în privinţa realităţii şi amploarei Potopului biblic, e important să ne amintim mărturia Noului Testament despre acest subiect. Iar această mărturie este deosebit de bogată şi impresionantă ca informaţii. Prea mulţi creştini, influenţaţi de propaganda raţionalistă împletită astăzi cu ştiinţele naturii, îndeosebi datorită doctrinei evoluţioniste, minimalizează mărturia biblică despre Potop. Comentatori creştini ajung să spună, astfel, că Potopul a fost cel mult un fenomen local. Despre astfel de fenomene mărturiile arheologice şi geologice din Mesopotamia sunt clare. Mărturia Noului Testament contrazice însă această părere. După cum scrie şi în Vechiul Testament, Iisus Hristos şi Apostolii arată clar că Potopul a fost un eveniment cu impact asupra întregii umanităţi. S-a salvat doar familia lui Noe. Nu ne interesează aici impactul geologic, cât cel asupra umanităţii. Când rememorezi mărturia lui Hristos şi a Apostolilor în acest sens, devine evident că aceasta este o piatră de scandal în raport cu interpretările raţionaliste şi naturaliste. Unii spun că Vechiul Testament trebuie interpretat alegoric sau ca pe o istorisire vagă, un rezultat a multe compilaţii fragmentare, îndeosebi în ceea ce priveşte relatările din *Facerea*. Compilaţii fragmentare vor fi fost, iar însuşi Moise şi ucenicii săi, care au redactat Pentateuhul (şi pe care critica raţionalistă nu-i mai vede în această lumină), s-au folosit de vechi tradiţii. Dar ei au fost inspiraţi de Dumnezeu. Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Ioan Gură de Aur îl laudă pe Moise pentru darul profeţiei şi pentru descoperirile minunate pe care i le-a făcut Dumnezeu. De aceea, nu accept restul criticii, anume că relatările lui Moise despre evenimentele din *Facerea* sunt ecouri vagi şi pasaje mitice.

Cu atât mai mult, mărturia lui Hristos – dacă aceea a Vechiului Testament nu e suficientă – nu poate fi luată de către un credincios decât ca atare, ca veridică. Altfel nimeni nu poate avea o credinţă reală în Hristos. Iar mărturia Lui şi a apostolilor este o dovadă pentru credincios că *Facerea* este o descriere istorică. Acesta este şi cazul mărturiilor neotestamentare despre Noe şi Potop. Să le rememorăm.

Iată prima mărturie directă a lui Iisus Hristos despre Potop: «Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece./ Iar de ziua şi de ceasul acela nimeni nu ştie, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl./ Şi **precum a fost în zilele lui Noe, aşa va fi venirea Fiului Omului**./ **Căci precum în zilele acelea dinainte de potop, oamenii mâncau şi beau, se însurau şi se măritau, până în ziua când a intrat Noe în corabie,/ Şi n-au ştiut până ce a venit potopul şi i-a luat pe toţi, la fel va fi şi venirea Fiului Omului**./ Atunci, din doi care vor fi în ţarină, unul se va lua şi altul se va lăsa./ Din două care vor măcina la moară, una se va lua şi alta se va lăsa./ Privegheaţi deci, că nu ştiţi în care zi vine Domnul vostru.» (***Matei*** 24,35-42; vs. 37-39!).

Text paralel: «Şi precum a fost în zilele lui Noe, tot aşa va fi şi în zilele Fiului Omului:/ Mâncau, beau, se însurau, se măritau până în ziua când a intrat Noe în corabie şi a venit potopul şi i-a nimicit pe toţi./ Tot aşa precum a fost în zilele lui Lot: mâncau, beau, cumpărau, vindeau, sădeau, şi zideau,/ Iar în ziua în care a ieşit Lot din Sodoma a plouat din cer foc şi pucioasă şi i-a nimicit pe toţi,/ La fel va fi în ziua în care se va arăta Fiul Omului.» (***Luca*** 17,26-30).

Iisus Hristos este urmaşul lui Noe, prin Sem: «Fiul lui Cainam, fiul lui Arfaxad, fiul lui Sim, fiul lui Noe, fiul lui Lameh...» (***Luca*** 3,36).

Iată ce se scrie în Epistola către Evrei despre Noe: «Prin credinţă, luând Noe înştiinţare de la Dumnezeu despre cele ce nu se vedeau încă, a gătit, cu evlavie, o corabie spre mântuirea casei sale; prin credinţă el a osândit lumea şi dreptăţii celei din credinţă s-a făcut moştenitor.» (***Evrei*** 11,7).

Şi mărturia Sfântului Petru:

- «Pentru că şi Hristos a suferit odată moartea pentru păcatele noastre, El cel drept pentru cei nedrepţi, ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu, omorât fiind cu trupul, dar viu făcut cu duhul,/ Cu care S-a coborât şi a propovăduit şi duhurilor ţinute în închisoare,/ **Care fuseseră neascultătoare altădată, când îndelunga-răbdare a lui Dumnezeu aştepta, în zilele lui Noe, şi se pregătea corabia în care puţine suflete, adică opt, s-au mântuit prin apă.**/ Iar această mântuire prin apă închipuia botezul, care vă mântuieşte astăzi şi pe voi, nu ca ştergere a necurăţiei trupului, ci ca deschiderea cugetului bun către Dumnezeu, prin învierea lui Iisus Hristos,/ Care, după ce S-a suit la cer, este de-a dreapta lui Dumnezeu, şi se supun Lui îngerii şi stăpâniile şi puterile.» (1 ***Petru*** 3,18-22; vs. 20!).

- «Căci dacă Dumnezeu n-a cruţat pe îngerii care au păcătuit, ci, legându-i cu legăturile întunericului în iad, i-a dat să fie păziţi spre judecată,/ **Şi n-a cruţat lumea veche, ci a păstrat numai pe Noe, ca al optulea propovăduitor al dreptăţii, când a adus potopul peste cei fără de credinţă,**/ Şi cetăţile Sodomei şi Gomorei, osândindu-le la nimicire, le-a prefăcut în cenuşă, dându-le ca o pildă nelegiuiţilor din viitor;/ Iar pe dreptul Lot, chinuit de petrecerea în desfrânare a celor nelegiuiţi, l-a izbăvit,/ Pentru că dreptul acesta, locuind între ei, prin ce vedea şi auzea, zi de zi, chinuia sufletul său cel drept, din pricina faptelor lor nelegiuite.» (2 ***Petru*** 2,4-8; vs. 5!).

- «Şi prin apă lumea de atunci a pierit înecată» (2 ***Petru*** 3,6);

- «... când îndelunga-răbdare a lui Dumnezeu aştepta, în zilele lui Noe, şi se pregătea corabia în care puţine suflete, adică opt, s-au mântuit prin apă.» (2 ***Petru*** 3,20).

Din toate acestea rezultă că Noe nu este personaj mitologic, iar potopul a fost un eveniment real, nu un mit, la fel de real ca alte evenimente din cartea *Facerii* (istoria lui Avraam şi Lot, Sodoma şi Gomora etc.). Aşadar, atunci când creştinilor li se cere să creadă că aceste evenimente şi persoane au fost reale, această cerinţă nu se întemeiază exclusiv pe mărturia Vechiului Testament, ci şi pe cea a Noului Testament, care o confirmă pe cea veche.

Dincolo de criticile, dubiile şi comentariile raţionaliste se află mărturia însăşi a Mântuitorului, pe care dacă o trece cineva cu vederea nu se mai poate considera pe deplin creştin. Aceasta le demonstrează şi acelor creştini care vor să interpreteze istorisirile *Facerii* doar alegoric sau vag conectate la istoria reală că nu se află în adevăr – dacă mai cred că Adevărul este Hristos, deci dacă mai sunt cu adevărat creştini. Atât Hristos, cât şi Apostolii, au tratat istorisirile Facerii, inclusiv cea despre Potop în toată istoricitatea şi literalitatea lor. Atunci când se discută despre şcoala din Alexandria şi cea din Antiohia şi orientarea lor este împărţită scolastic, în alegorizantă, respectiv literalistă, se face atât o eroare, cât şi o nedreptate. Nu negăm orientările respective ca atare. Ci provocăm pe oricine să demonstreze că vreun Sfânt Părinte aparţinător şcolii din Alexandria, unul cu ortodoxie incontestabilă, nega realitatea istorică a celor relatate în cărţile lui Moise. Nu datorită unei atari negări s-au orientat aceia spre alegorie, ci din dorinţa, foarte legitimă, de a găsi înţelesuri dincolo de simpla istorisire, îndeosebi

înţelesuri morale, profetice sau duhovniceşti. Dar această căutare după aceste înţelesuri nu s-a făcut niciodată, de către vreun interpret întru totul ortodox, în paralel cu negarea realităţii istorice a naraţiunii şi a persoanelor la care se referă Cartea *Facerii*. Origen, Filon sau alţi comentatori care au pus între paranteze istoricitatea unor evenimente biblice nu au vreo relevanţă pentru doctrina ortodoxă. Deci cei care vor să îmbrăţişeze calea acestor raţionalişti timpurii, o vor face cu riscul de a se afla în contradicţie cu Hristos.

Pe lângă realitatea evenimentului Potopului şi a persoanei lui Noe, mărturia neotestamentară asupra lor oferă preţioase alte informaţii, în consens cu Vechiul Testament. Astfel, Noe a fost în mod real protagonistul Potopului. Noe şi-a construit corabia. Potopul i-a luat pe oameni prin surprindere, dar nu pentru că nu li s-ar fi propovăduit de către Noe, ci din cauza necredinţei lor. Situaţie comparabilă cu sfârşitul lumii: suntem preveniţi prin multe profeţii, Hristos ne avertizează să fim atenţi la schimbări, la semne. Dar oamenii vor fi luaţi prin surprindere nu pentru că nu au fost avertizaţi, ci datorită slăbirii credinţei. Ne spune Hristos că aceasta se va întâmpla ca în vremea lui Noe. Foarte important: din mărturiile neotestamentare reiese că Potopul a distrus întreaga umanitate, salvându-se doar Noe şi familia sa, opt persoane, aşa cum apare şi în Vechiul Testament. Nu există altfel de oameni pe pământ decât urmaşi ai lui Noe. Potopul a fost un cataclism care a distrus întreaga omenire din vremea aceea. Indiferent de prefacerile geologice şi geoclimatice asociate cu Potopul şi de cât de abilă este sau nu este ştiinţa de astăzi în a le depista, avem mărturia lui Hristos şi a apostolilor, care o întăreşte pe cea din Vechiul Testament: toţi oamenii de astăzi de pe Pământ suntem urmaşii lui Noe, iar în afară de familia acestuia nimeni nu s-a salvat din acest cataclism.

Hristos a fost de mult alungat din academii. Mărturia Lui nu contează pentru oamenii de ştiinţă. Îl subestimează pentru că, din raţionalism, îşi supraestimează raţiunea proprie. Aşa se întâmplă când raţiunea umană refuză să mai ia lecţii de la Raţiunea lumii. Dimpotrivă, chiar, pentru raţionalişti Hristos, chiar dacă e un geniu religios incontestabil, este doar un om. Poate inspirat de Dumnezeu într-o măsură mai mare decât alţii, din moment ce a revelat cel mai convingător teologia iubirii. Dar tot un om, ghidat de tradiţiile din vremea Sa, pe care le preia. Pentru raţionalismul academic, arianismul acesta este *maximumul*, atunci când nu e întru totul ateist. Pentru un credincios, un creştin autentic, poziţia aceasta este, însă inacceptabilă. Iisus Hristos nu este doar un om de geniu, ci Dumnezeu întrupat, Cel care îi învăţa pe rabini în templu la doisprezece ani, «iar obârşia Lui este dintru început, din zilele veşniciei» (***Miheia*** 5,1), Cuvântul care era Dumnezeu şi S-a făcut şi trup (***Ioan*** 1,1-14).

Iar atunci când Iisus Hristos mărturiseşte despre învăţăturile Vechiului Testament, ale Facerii, că nu sunt mituri, ci s-au întâmplat întocmai, să nu ne lăsăm înşelaţi de multa propagandă raţionalistă. Să ne aducem aminte doar că Cel ce ia în serios toate evenimentele din Cartea Facerii este, în acest caz, chiar Cel *prin care toate s-au făcut* (***Ioan*** 1,3).

ii. Epoca lui Enoh şi a noastră.

Dintre scrierile apocrife, cea mai legată de istoria Potopului biblic este *1 Enoh* (i.e., cf. var. etiopiană).[30] Deşi nu aparţine canonului biblic, această carte păstrează multe mărturii ale Tradiţiei Sfinte. Acestea sunt, însă, amestecate cu relatări legendare sau chiar mitice, motiv pentru care nu a fost păstrată în canon. Cartea Îl numeşte pe Mesia Fiul Omului şi conţine numeroase interpretări mesianice şi eshatologice corecte. Un text de la începutul *1 Enoh* 2 este preluat în Iuda 1,14-15. Toate acestea demonstrează că *o anumită parte* din istoria lui Enoh consemnată de *1 Enoh* era cunoscută şi aprobată de Mântuitorul şi de Apostoli.

Dar în această scriere apare interpretarea mitică a ***Fac***. 6,2-4, care nu este acceptată de Sfinţii Părinţi cu teologie perfect ortodoxă. Anume, *1 Enoh* arată pe larg cum îngerii căzuţi au copii cu fiicele oamenilor şi astfel apar giganţii. Cu alt prilej am arătat că pasajul respectiv din Biblie se referă la oameni, stirpea cainită reuşind să răspândească păcatele, îndeosebi desfrâul, în neamul omenesc. Această interpretare este cea corectă, în deplină concordanţă cu cea patristică. De altfel, însăşi firea angelică nu permite înmulţirea trupească. Sf. Ioan Gură de Aur (*Omilii la Facere*, vezi teza de doctorat) pune în lumină, toate aceste fapte precum şi acela că Potopul este urmarea pervertirii voite a oamenilor din acele vremuri, căutând păcatul în fiecare zi şi moment al existenţei lor. Păcatul devenise centrul preocupărilor lor.

Mântuitorul ne avertizează că vremurile dinaintea parusiei se vor asemăna cu cele dinainte de Potop (***Matei*** 24,35-42). Menţin părerea, în conformitate cu clarificările Sf. Ioan Gură de Aur, că îngerii nu puteau avea copii cu fiicele oamenilor. În plus, în *1 Enoh* se face o deosebire între îngerii căzuţi şi demoni, aceştia din urmă fiind interpretaţi ca duhuri rezultate ca urmare a morţii copiilor îngerilor căzuţi – o interpretare care merge deja într-o direcţie cu totul greşită, mitică, contrară Revelaţiei. Descoperirea dumnezeiască afirmă că toate duhurile angelice au căzut, devenind demoni (diavoli, îngeri căzuţi ş.a. sunt doar sinonime), o singură dată, în timp ce cea mai mare parte a lor au rămas credincioşi lui Dumnezeu. Iar căderea tuturor diavolilor a avut loc înainte de cea a oamenilor, patimile trupeşti nefiind cauză a acestei căderi, cum se insinuează în *1 Enoh* pentru „veghetori”, cei ce trebuiau să îi slujească pe oameni dar au căzut datorită desfrâului. Această variantă este din nou exclusă de învăţătura corectă a Bisericii. Spiritualitatea decăzută şi malefică a diavolilor este hrănită de păcatele oamenilor, inclusiv de cele trupeşti. Păcatele îndepărtează protecţia Duhului Sfânt şi a îngerilor sfinţi, teren pe care duhurile căzute pot lucra nestingherite, chiar într-o asemenea măsură încât să folosească materia lumii văzute. Dar duhurile rele tot nu au în ele însele capacitatea de reproducere trupească. Acolo unde este lucrarea harului, prin oamenii drepţi din Vechiul Testament, iar acum deplin prin Biserică, duhurile necurate sunt îndepărtate, iar capacitatea lor de a-i influenţa pe oameni se diminuează considerabil. Când va veni Antihrist va porunci încetarea Liturghiei creştine, pentru a nu stingheri activitatea colaboratorilor săi demonici.

[30] *Cartea lui Enoh*, trad. Alexandru Anghel, Ed. Herald, 2011.

Cu toate că interpretările mitice (care presupun apariţia giganţilor din împreunarea îngerilor căzuţi şi a oamenilor, precum şi o cauză a căderii lor desfrâul şi apariţia în alt mod a demonilor decât prin căderea îngerilor) au făcut mare carieră din vremea romantismului până la filimele de ficţiune moderne, ele sunt contrare adevărului revelat. Există, însă, o nuanţă de luat în seamă. Anume, faptul că toate păcatele oamenilor sunt din îndemnul şi cu sprijinul duhurilor căzute. Despre acestea spunea Sf. Ap. Pavel: «Căci lupta noastră nu este împotriva trupului şi a sângelui, ci împotriva începătoriilor, împotriva stăpâniilor, împotriva stăpânitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutăţii, care sunt în văzduh.» (***Ef.*** 6,12). Nu întotdeauna aceste feluri de duhuri angelice «care sunt în văzduh» sunt amintite de Apostol sau în general în Scriptură ca negative, dar aici este clar că se referă la cei căzuţi. Aceşti îngeri căzuţi îndeamnă oamenii la toată răutatea. Şi este foarte interesant cum vrăjitoria se leagă de mitul fiinţelor extraterestre, ambele fiind foarte importante în „religia viitorului" analizată de Pr. Serafim Rose.[31] Mai mult decât atât, un film documentar arată părerea mai multor persoane care s-au ocupat de apariţiile OZN, care se exprimă pentru interpretarea acestora ca manifestări ale fiinţelor demonice.[32] Totuşi, comentatorii duc unele interpretări spre concluzii care trebuie mult mai bine verificate sau chiar dubioase. Deci, *cum grano salis*. Nu este însă lipsit de interes interpretarea că fiinţele demonice ar deschide chiar portaluri în formă de spirală (să ne amintim de simboluri străvechi precum svastica şi altele legate de magie!), şi pot manevra într-o anumită măsură materia, creând iluzia unor OZN-uri. Arhiep. Chrysostomos din Etna se alătură şi el opiniilor potrivit cărora abducţiile (răpirile) realizate de „extratereştri" sunt operaţii ale fiinţelor demonice.[33] Ulterior acestor experienţe, şi mai ales dacă au fost multiple, oamenii devin uşor manipulabili în convingerile lor, şi li se inculcă idei asemănătoare cu cele din religiile orientale, dar în totală contradicţie cu Revelaţia. Aceeaşi interpretare se află şi în documentarul menţionat.

Foarte interesant este că în toate cazurile de abducţii „extratereştrii" par a experimenta pe subiecţii răpiţi (fără anestezic, arată Arhiep. Chrysostomos, făcând remarca foarte pertinentă că nişte fiinţe atât de avansate cunosc cu siguranţă metode anestetice, iar faptul că nu recurg la ele arată caracterul lor malefic). Experimentele par a fi concentrate asupra capacităţilor reproductive ale organismului uman, ceea ce duce cu gândul la experienţe genetice. Deşi îngerii, fie ei căzuţi, sunt incapabili de reproducere trupească, astfel de experienţe genetice ar fi putut avea loc şi înainte de Potop. Dar, de fiecare dată, se vede că ei nu pot lucra decât cu consimţământul oamenilor, dacă aceştia nu apelează la ajutorul lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, se complac planurilor demonice. Este foarte posibil să se reitereze aceste experimente acum, când oamenii s-au îndepărtat din nou de Dumnezeu şi de interpretarea corectă pe care o pot găsi în Biserică, crezând în miturile semănate de demoni.

---

[31] *Orthodoxy and the Religion of the Future* (Platina, CA: Saint Herman of Alaska Brotherhood, 1990; Revised Edition), apud Archbishop Chrysostomos of Etna, *Alien Abductions and the Orthodox Christian*, from „Orthodox Tradition", Vol. XIV, No. 1, pp. 57-62.

[32] „Aliens come from hell", https://www.youtube.com/watch?v=uF-F67OUEAw.

[33] Archbishop Chrysostomos of Etna, *art. cit.*

Diavolii lucrează pe toate căile la compromiterea creaţiei lui Dumnezeu, iar experimentele genetice îi pot ajuta foarte mult în acest plan malefic. Iată că acum şi omul a dobândit cunoştinţe necesare pentru a putea face acelaşi lucru. Prin organisme modificate genetic omul modifică haotic creaţia, faptele acestea întorcându-se împotriva omenirii prin răspândirea cancerelor şi a altor boli.

Întru totul diabolică este, însă, operarea de modificări în genetica umană. Posibil ca astfel de experimente genetice să fi avut loc şi înainte de Potop, de unde şi amintirea monştrilor care erau combinaţii între oameni şi animale. Aceste lucruri păreau legende. Nu ştim în ce măsură ele au fost posibile şi realizate în trecut sau au rămas la stadiu de insuflări demonice neduse la capăt. Ceea ce ne frapează, însă, este că toate acestea au devenit posibile astăzi, a fi produse chiar de către oameni.

Îngerii sfinţi şi diavolii au cunoştinţe şi puteri foarte mari, cunoscând, ca fiinţe spirituale, în toată profunzimea tainele alcătuirii materiei şi a interferenţelor dintre materie şi spirit. Trebuie să reţinem, însă, că fiinţele angelice pot acționa în lumea noastră în funcţie de noi. Dacă balanţa înclină spre credinţă, pot acţiona mai mult îngerii sfinţi în ajutorul nostru, sporind luminarea omenirii (sau diferitelor popoare) şi capacităţile ei de a face binele. Invers, dacă balanţa înclină spre păcate, forţele demonice cu care arăta Sf. Pavel că se luptă creştinii (nu prin puterea lor, ci ca mădulare ale Trupului lui Hristos, Biserica, ajutaţi de harul Sfântului Duh), au teren de acţiune mai mult. De aceea şi importanţa „portalurilor" benefice, cum sunt icoanele, „ferestre spre cer", precum şi a sfintelor slujbe ale Bisericii. Secularizarea dar şi renunţarea cultelor occidentale la venerarea icoanelor, a sfinţilor şi reducerea sfintelor taine şi ierurgii, deopotrivă cu pierderea succesiunii apostolice diminuează puterea umanităţii de a face faţă «duhurilor răutăţii, care sunt în văzduh». Astfel, acestea devin tot mai capabile să înşele din nou omenirea şi chiar să colaboreze cu ea în atingerea scopurilor lor. Cartea *Sfârşitul omului,* a lui Zosima Pascal de la Prodromu (Athos), tipărită la Neamţ (1905), conţine şi profeţii referitoare la oameni mici şi malefici ce vor apărea în vremurile ce pregătesc arătarea lui antihrist.[34] Ar fi posibilă legătura cu o formă a „extratereştrilor", cum sunt ei adesea descrişi, dar şi cu experienţele genetice care ar putea permite sălăşluirea de către demoni a unor trupuri artificiale, special create pentru ele, ca un vas gol, ca un corp lipsit de duh omenesc. Genetica actuală deja permite astfel de experienţe. Iar recrudescenţa vrăjitoriei şi a răspândirii miturilor demonice (despre extratereştri, reîncarnare, topirea în nefiinţă – deşi Fiinţa absolută şi

---

[34] Cuviosul Nil Athonitul, în Zosima Pascal, *Sfârşitul omuui*, Ed. Credinţa Strămoşească, 1998, pp. 78-79: „Pentru răutatea lor îşi vor pierde cuviinţa cea omenească, care o să iasă din minţile lor, pentru multa neastâmpărare a curviei. Se vor face scurţi la stat, ca dracii, fiindcă firea dracilor este scurtă şi rotundă. Că firea dracilor cu a oamenilor celor răi are să se unească şi la scurtimea vârstei au să fie până la cinci palme inălţime. Se vor face oamenii mai vicleni decât dracii, fiindcă dracii n-au trup ca să curvească şi să ucidă, ci numai in gând indeamnă pe oameni (...).". Desigur că se referă la modificări produse în firea omenească de patimi. (Proor. David, Sf. Ioan Gură de Aur ş.a. erau mici de statură, deci nu se referă aici la vreo puerilă corespondenţă strictă între micimea trupului şi rău.) Atrage totuşi atenţia expresia „firea dracilor cu a oamenilor celor răi are să se unească", ceea ce duce cu gândul la ceva mai mult decât influenţa prin gând menţionată mai încolo. Iar, după cum arătam, ştiinţa geneticii, ingineria genetică, oferă din păcate câmp de lucru deformării făpturii umane, precum şi posibilitatea ca trupurile omeneşti să fie mai uşor oferite ca instrument duhurilor malefice. Cf. ediţia a V-a, 1937, p. 95; Ed. Tehnopress, 2004, pp. 76-77.

necreată ne-a dat ființă!), precum și preferința pentru păcate și pentru învățături măgulitoare ale neascultării (***Ef***. 4,14; 1 ***Tim***. 4,1-2; 2 ***Tim***. 4,3-4) sporesc terenul lucrării demonice și al pregătirii venirii lui antihrist.

Pe toate aceste învățături și pe altele lăsându-le, contrar poruncii din ***Mt***. 28,20, se ajunge uneori la o atât de mare relativizare a învățăturilor, încât sunt amestecate cu cele din religiile orientale și cu rătăciri demonice. Astfel se ajunge ca vremea de acum să se asemene progresiv cu cea de dinainte de potop, oamenii considerând înțelept ceea ce le măgulește păcatele și orgoliile, iar nu învățătura revelată (***Ef***. 4,14; 1 ***Tim***. 4,1-2; 2 ***Tim***. 4,3-4).

c. Despre Noe și Potop în literatura sumero-babiloniană.

Prima descriere înregistrată în scris a Potopului biblic se află pe două tăblițe, una în babiloniană (British Museum) și alta în sumeriană (Philadelphia), datând amândouă se pare din cca. 1800 î.Hr., colofonul celei dintâi precizând că a fost scrisă în anul 11 al lui Ammisaduga (1966 î.Hr. la Clay). Tăblița XI din Legenda lui Ghilgameș descrie și ea Potopul, dar se pare că este o inserție ulterioară în cadrul legendei, fie în timpul lui Așurbanipal (sec. VII î.Hr.), fie înainte. În 1800 î.Hr. istoria Potopului era deja veche în Sumer, existând numeroase variante locale.[35]

[Dicționarul *Larousse* afirmă, despre istoria babiloniană a Potopului: „There are no myths or legends before those revealed in the texts dating from the Babylonian dynasties of Isin and Larsa (between 1969 and 1732 B.C.)".]

Atât istoria babiloniană a Potopului, cât și cea ebraică, vorbesc de o cauză divină a Potopului și îmbină în privința cauzelor naturale ale Potopului ploaia și deschiderea jgheaburilor cerului, respectiv deschiderea izvoarelor adâncului celui mare (***Fac.*** 7,11).[36]

Istoricul Berossus a trăit în timpul regelui elenistic seleucid Antiochus II, sec. III î.Hr., dar reușește să transmită o istorie a Potopului în conformitate cu vasta cultură babiloniană pe care o poseda, mai extinsă decât se regăsește în tăblițele babiloniene sau asiriene, din care s-au păstrat fragmente îndeosebi la Polyhistor și Eusebius de Caesarea. Potrivit lui Berossus, Potopul a avut loc în timpul lui Xisuthrus (varianta greacă pentru *sumer*. Zisudra), ultimul rege dinaintea Potopului, respectiv al zecelea rege al tradiției sumeriene.[37] Xisuthrus, eroul Potopului, era fiul lui Ardates. El a încărcat corabia cu multe perechi din diferite specii de animale și cu cei apropiați ai săi; corabia a stat pe un munte în Armenia, iar când a încetat Potopul Xisuthrus a trimis păsări pentru a vedea dacă a scăzut apa; după ieșirea din arcă el a adus jertfă

---

[35] E.A. Wallis Budge, *The Babylonian Story of the Deluge and the Epic of Gilgamish*, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum, 1929, p. 9-11. Albert T. Clay, *A Hebrew Deluge Story in Cuneiform and other epic fragments in Pierpont Morgan Library*, Yale Research Series, Researches, Volume V-3, New Haven, Yale University Press, London, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1922, pp. 13: "copied from a still earlier inscription by a junior scribe named Azag-Aya, on the 28th day of Shebet, in the 11th year of Ammi-zaduga (1966 B.C.)".
[36] E.A. Wallis Budge , *op. cit.*, p. 11.
[37] *Ibid.*

divinităţii.[38] După cum se observă, istoria este similară celei ebraice, dar şi tuturor tradiţiilor babiloniene şi sumeriene, în toate punctele esenţiale.[39]

Eroul Potopului din *Legenda lui Ghilgameş* (tăbliţa XI) este Uta-Napiştim, „cel făcut nemuritor de către zei”, strămoşul lui Ghilgameş, un rege timpuriu al Erechului (Uruk).[40] Săpăturile de la Nippur au dat la iveală tăbliţe aparţinând lui Ḥammurabi care completează descoperirile de la Niniveh. Tradiţiile sumeriene îl numesc pe eroul Potopului Zisudra sau Zi-û-suddu, corespunzător cu babilonianul Um-Napiştim sau Uta-napiştim şi amoritul (amurru) Atra-ḥasis, preluat la Berossus în greacă drept Xisuthrus (Σισουθρος – Ḥasis-atra).[41] Numele eroului Potopului sunt intertraductibile, după cum urmează:

„Further, the title of the hero, Um-napishtim, is replaced in the Sumerian by Zi-u-suddu, which is composed of three elements, **Zi** (*napishtim*) "life," and **û** (*ûm*) "day," to which the element **suddu** (*rêqu*) "to be distant" has been added. It is not impossible that Um-napishtim, which contains two of the three elements of the Sumerian name, is an abbreviated form of the original.”.[42]

sumerian	zi	û	suddu
babilonian	napiştim	ûm	[rêqu]
traducere	viaţă, cp. ebr. ***nefeş***	zi	a fi departe
ziua [îndepărtată a] vieţii / **zorii [îndepărtaţi ai] vieţii**			

Numele cel mai vechi pentru eroul biblic este Atra-ḥasis, de origine vest-semitică, însemnând „cel extrem de/ foarte înţelept”.[43] Numele era deja perceput în tăbliţele sumero-babiloniene ca un nume propriu, fapt pentru care în B, III,17 apare „cel înţelept, Atra-ḥasis”, o formulare care nu ar fi avut sens în „cel înţelept, cel foarte înţelept”, dacă Atra-ḥasis ar mai fi fost înţeles în originalul său.[44] Aceasta confirmă încă odată un original vest-semitic al istoriei Potopului: „În toate versiunile, cu excepţia celei sumeriene numele eroului este Atra-ḥasis. După Potop i s-a dat un titlu. Deşi nu pe deplin înţeles, el este *Um (sau Uta-)napiştim ruqim* (*rîgam,* de asemenea *ina ruqi*), ceea ce în parafrază sumeriană este scris *Zi-u-suddu*. Acest titlu a fost tradus în mod variat: "Cel care a lungit zilele vieţii", "Cel care a făcut viaţa lungă de zile" etc.”.[45] O altă variantă de traducere: „Mi-am găsit viaţa”[46]

Şi mai târziu, J. Skinner, criticist biblic, menţine observaţia că Atra-ḥasis (Hasis-atra, S/Xisuthra) este doar un supranume al eroului sumero-babilonian al

[38] *Ibid*., p. 11.
[39] *Ibid*., pp. 11 sqq.
[40] *Ibid*., pp. 12 sqq.
[41] Albert T. Clay, *op. cit*., pp. 12-13.
[42] *Ibid*., p. 12.
[43] *Ibid*., pp. 20-21.
[44] *Ibid*., p. 23.
[45] *Ibid*.
[46] Mme. Leclercq-Neveu, *La mythologie mésopotamienne et les récits du Déluge*, ENS Ulm, séminaire de mythologie, Exposé – Pierre Cuvelier – mars 2006, p. 14.

Potopului: „"cel prea-înţelept", un titlu aplicat lui Ut-Napištim, eroul Potopului”.[47] Acesta din urmă este numele vechi eroului, Um/Ut(a)-Napiştim, a cărui origine vest-semită este evidentă.

Albert T. Clay (1922) compară o tăbliţă (A) redactată în al 11-lea an al lui Ammi-zaduga, pe care o datează la 1966 î.Hr (E.A. Wallis, 1929: 1800 î.Hr.)[48] cu o variantă târzie (B) a ei din perioada asiriană (probabil când Aşurbanipal, 668-626 î.Hr., colecta astfel de literatură pentru biblioteca sa). Legenda lui Atra-ḫasis din (A) şi (B) amintesc de o foamete de dinainte de Potop, cauzată se pare de secetă, despre care nici Epopeea lui Ghilgameş şi nici Biblia nu fac referire.[49]

Tăbliţa (A) este ea însăşi o copie a unei variante şi mai vechi, realizată de către scribul Azag-Aya, care notează în rândul 12 "*ḫibiš*", adică spart: originalul era spart în acest loc.[50] În urma acestei cercetări şi a comparaţiilor lingvistice cu limbile vest-semitice – dintre care amorita (amurru) şi ebraica sunt cele mai reprezentative pentru că ne oferă variante mai târzii ale istoriei Potopului –, el concluzionează că varianta sumeriană cea mai veche (şi, astfel, şi cele ce îi urmează) este o adaptare în sumeriană şi apoi în akkadiană a unei şi mai vechi variante ebraic-amorite. Tăbliţele (A) şi (B) redau varianta veche a Legendei lui Atra-ḫasis, care va fi reluată cu acelaşi nume vest-semitic al eroului Potopului ca în variantele asiriene târzii. Concluzia originalului vest-semitic, ebraic-amorit, este extrasă în urma evidenţierii unei serii de termeni din această arie lingvistică, improprii limbii akkadiene, adesea glosaţi pentru înţelegerea cititorului akkadian (A) sau assiran (B).

Exemple:

- vest-semiticul *ḫubur* (*ḫu-bu-ri-ši-na* A,4,8), păstrat în unele locuri (B, III, 3,41) este înlocuit cu assirianul *puḫur* (*pu-ḫur-šu* B, III, 4, glosare pentru rândul 3 anterior, şi B, III, 37; IV, 8), "adunare", păstrat şi în Epopeea lui Ghilgameş (tăbliţa E, 7,120,121).[51] În ebraică şi aramaică, *ḥbr* înseamnă „a se asocia”, cp. חֶבֶר (*ḥeber*, companie, asociaţie), חָבֵר (*ḥābēr*, asociat, companion).[52]
- „*it-ta-aḫ-da-ar* (A,4) nu se află în akkadiană, dar este în ebraică, în *ʻadar* "a fi absent, a lipsi"” (incl. Nifal, 2 ***Sam.*** 17,26; ***Is.*** 40,26); înlocuit cu *ittadir* (era tulburat) în B, III,2.[53]
- *iq-ta-ab-ta* (A,7), absent în akkadiană, prezent ca *ʻaqab* în amorită, aramaică şi ebriacă: "a observa, urmări" etc.

Autorul identifică pretutindeni termeni ebraici uzitaţi obişnuit în Vechiul Testament, dar improprii sau rari pentru sumero-akkadiană, precum: *te-i-na* "smochin" (A,9); *šu* "turmă, oaie" (A,11); zeiţa amorită Nisaba a fertilităţii (A,19); *şapan* "a ascunde, a depozita" (B, I, 33); *aruḫah* "mâncare, hrană" (B, II, 50); *la-šu*, sufix pron.

---

[47] John Skinner, *op. cit.*, p. 137.
[48] Albert T. Clay, *op. cit.*, pp. 13 sqq. E.A. Wallis Budge, *op. cit.*, p. 9-11.
[49] Albert T. Clay, *op. cit.*, pp. 13-18.
[50] *Ibid.*, p. 13.
[51] *Ibid.*, pp. 15-16, 17-18, 58-59, 65-66, 70, 72, 78.
[52] *Ibid.*, p. 58.
[53] *Ibid.*, p. 19 ş.a.

amorit "lui" (B, III, 20); nişirtu "secret" (E,9); *ub-bu-ku* "a deborda" (F,5) ş.a.m.d. – exemplele abundă.[54]

„În rândul 12 cuvântul *hibiš* indică faptul că o tăbliţă anterioară a fost deteriorată. Cuvintele *[i]a [li]-il-li-ka* "să nu se reverse"sunt păstrate la sfârşitul liniei. Probabil cuvintele e-na-ta ta-ma-ta „fântâni / izvoare ale adâncului, ca în ***Fac.*** 7,11, erau prezente în original, iar un scrib akkadian care trăia în Babylonia, o ţară în care nu se cunoaşte niciun izvor, îndoindu-se de lectură, a scris *hibiš*, "deteriorat"".[55]

Exemplele continuă în toată lucrarea, la A.T. Clay, atât comentate în textul cercetării, cât şi în exhaustive note de subsol la textele pe care le redă (transliterate şi traduse): tăbliţele (A) şi (B) amintite; (C) – o conversaţie între Ea şi *Atra-ḥasis* referitoare la construcţia şi încărcarea arcei, fragment asirian; (D) – o tăbliţă descoperită la Nippur (eroul: *Zi-û-suddu*), scrisă în sumeriană în timpul primei dinastii sumeriene (2.300-1.300 î.Hr), cu o istorie din care derivă Epopeea lui Ghilgameş (eroul: *Um/ Uta-Napiştim*), aflată pe tăbliţa (E); o tăbliţă (F) din perioada cassită (cca. 1.400 î.Hr), în babiloniană; (G) – Berossus (eroul: *Sisuthrus/ Xisuthrus*).[56]

Concluzia este că varianta care stă la baza celor sumeriene şi ulterioare este vest-semitică şi se referă la un diluviu întâmplat nu mai devreme de 4.000 î.Hr.[57] – iar aceasta este o dată reper pentru cea mai devreme datare posibilă a Potopului descris de Biblie şi de literatura sumero-babiloniană, datele literare convergând spre datarea Potopului la jumătatea mileniului III î.Hr. Deci, apare evident că originalul istoriei Potopului biblic aparţine popoarelor vest-semitice, numite amurru de către babilonieni, cărora le aparţineau şi strămoşii evreilor, care scriau probabil pe materialele deteriorabile din Siria, precum papirusul, iar nu pe plăcuţe de lut ca mesopotamienii. Astfel, Biblia nu a împrumutat istoria Potopului, ci ea este în original a strămoşilor evreilor, de la care au împrumutat-o sumerienii şi celelalte popoare care s-au succedat în Mesopotamia. Inclusiv numele zeului suprem porneşte în aria mesopotamiană de la vest-semiticul *ilu* (biblicul El, Eloah, Elohyim), iar numele zeilor sumero-babilonieni au profunde influenţe timpurii din partea limbilor şi religiilor semite.[58]

Luând în considerare numeroasele mărturii ale anteriorităţii unei istorii vest-semitice, amorit-ebraică, a Potopului faţă de cea sumeriană, înseamnă că istoria Potopului era proprie poporului evreu, cunoscută de strămoşii săi începând cu Avraam şi transmisă în cursul generaţiilor până ce a fost preluată în *Torah* lui Moise. Prezenţa numeroaselor ebraisme în textele sumero-babiloniene demonstrează că istoria Potopului nu a fost preluată de către evrei din Babilon, nici în perioada lui Avraam, nici în aceea a exilului babilonian, ci ea a fost preluată de către sumero-babilonieni din cultura popoarelor vest-semitice învecinate, pe care mesopotamienii le-au numit generic *amurru*, amoriţii, dintre care făceau parte şi strămoşii evreilor.

[54] *Ibid.*, pp. 19-
[55] *Ibid.*, p. 20-26.
[56] *Ibid.*, pp. 11-13.
[57] *Ibid.*, pp. 26-32.
[58] *Ibid.*

Demonstraţia lui A.T. Clay în acest sens prezintă argumente atât de exhaustive, încât dacă mai sunt cercetători care explorează vechea părere a criticii biblice, că istoria Potopului ar fi fost preluată de către evrei din cultura babioniană, aceasta se întâmplă doar dintr-un reflex de a apăra vechi prejudecăţi, care acreditează ideea că la baza alcătuirii Bibliei ar sta culturile majore ale Mesopotamiei şi Egiptului. Dar iată că o cultură majoră, cel puţin prin ceea ce ne-a lăsat Mesopotamia pe tăbliţele sale de lut, nu este neapărat originală în privinţa celor mai vechi alcătuiri culturale ale sale, precum istoria Potopului, dar şi elemente esenţiale de cosmogonie, ci încă de la primele mărturii scrise, din mileniul III î.Hr., sumerienii au împrumutat masiv din cultura vest-semiţilor, încorporând de aici masiv cuvinte şi expresii insuficient integrate limbajului propriu.

2. Semne ale Potopului biblic în cercetarea ştiinţifică actuală.

a. Urmele unor cataclisme produse în preistoria omenirii, în coroborare cu istoria diluviului universal.

Cercetările lui Harvey Weiss et al. a făcut posibilă descoperirea a două **schimbări climatice majore**: cca. 3.000 şi 2.200 î.Hr. Între ele sunt 800 de ani.[59] Prima are o corespondenţă excepţională cu data tradiţională a Potopului, care este gândită de către majoritatea învăţaţilor antici şi medievali undeva între 3.500 şi 2.800 î.Hr. Iată o altă corespondenţă uimitoare: scrisul este înregistrat la Sumer cca. 3.200 BC, iar civilizaţia egipteană a înflorit la câteva secole după această dată.

Cercetările menţionate sunt completate de către descoperirea (Sandra Blakeslee, 2006, D. H. Abbott et al., Thomas F. King etc.) unor **urme de impact meteoritic care e foarte posibil să fi avut loc cândva între 3.500-2.800 BC, în**

---

[59] Nick Brooks, *Beyond collapse: the role of climatic desiccation in the emergence of complex societies in the middle Holocene* ["Rapid and catastrophic environmental changes in the Holocene and human response" first joint meeting of IGCP 490 and ICSU Environmental catastrophes in Mauritania, the desert and the coast; January 4-18, 2004; Field conference departing from Atar; Atar, Mauritania], http://atlas-conferences.com/cgi-bin/abstract/camu-13 . Staubwasser, Michael and Harvey Weiss, 2006, "Holocene Climate and Cultural Evolution in Late Prehistoric-Early Historic West Asia," in M. Staubwasser and H. Weiss, eds., *Holocene Climate and Cultural Evolution in Late Prehistoric-Early Historic West Asia. Quaternary Research* (special issue) Volume 66, Issue 3 (November), pp. 372-387, http://leilan.yale.edu/pubs/all.html . Weiss, Harvey, M.A. Courty, W. Wellerstrom, F. Guichard, L. Senior, R. Meadow, and A. Currow, 1993, *The genesis and collapse of Third Millennium north Mesopotamian Civilization*, *Science*, 291: 995-1088. Weiss, Harvey, *Desert Storm*, „The Sciences", May / June, 1996, pp. 30-36. Cullen, H. M., P.B. deMenocal, S. Hemming, G. Hemming, F. H. Brown, T. Guilderson, F. Sirocko, 2000, *Climate change and the collapse of the Akkadian empire: Evidence from the deep sea*, „Geology", 28: 379-382. Cf. toate articolele de la http://leilan.yale.edu/pubs/all.html . Helge W. Arza, Frank Lamya and Jürgen Pätzoldb, A pronounced dry event recorded around 4.2 ka in brine sediments from the northern Red Sea, http://www.sciencedirect.com/ , Copyright © 2006 University of Washington Published by Elsevier Inc. Lauren Ristvet and Harvey Weiss, *Micro- and Macro-Contexts of the Tell Leilan Eastern Lower Town Palace Archives*, http://leilan.yale.edu/. Cf. http://blogs.nature.com/climatefeedback/2009/06/agu_chapman_conference_they_wa.html. Cf. toate articolele de la http://leilan.yale.edu/pubs/all.html.

Oceanul Indian. Urmele sunt sedimentele în formă de potcoavă (*chevrons*) din regiunile învecinate: Africa, I. Madagascar şi Australia.[60]

Primind un suport ştiinţific atât de puternic pentru data tradiţională a Potopului, vom folosi mileniul IV î.Hr. ca reper cel mai probabil al relatării biblice despre Potop (deşi, cum se va vedea mai jos, unii iau în considerare o dată anterioară cu câteva milenii, care ar corespunde mai bine cu primele semne ale apariţiei Neoliticului – aceste datări ale etapelor preistorice având şi ele criticii lor).

Anne Habermehl a corelat foarte bine argumentat Neanderthalienii de oamenii de dinainte de Potop, într-un articol cu ale cărui concluzii sunt de acord.[61]

Una dintre concluzii este aceasta: "Dacă copiii de Neanderthalieni se maturizau foarte încet comparativ cu noi astăzi, înseamnă, logic, că le trebuia mai mult decât acum să ajungă la vârsta adultă. Întrucât postulăm că Neanderthalienii erau oamenii străvechi din Biblie, vom începe prin a ne uita la vârsta la care oamenii cu vieţi lungi sunt înregistraţi ca începând să aibă copii./ Sunt două genealogii (în capitolele 5 şi 11 din Facerea), precum şi alte statistici răspândite mai târziu în Biblie, care ne oferă îmbietoare fragmente de informaţie. În plus, sunt două mari versiuni ale acestor genealogii, care au ajuns până la noi în manuscrisele Masoretice şi ale Septuagintei, cu numere diferite în locurile cele mai importante pentru noi – vârstele date pentru momentul în care oamenii au fost taţi de fii pentru prima dată. De exemplu, Arfaxad, nepotul lui Noe, şi-a avut într-adevăr primul băiat când a fost de 35 de ani, aşa cum spune textul Masoretic (Fac. 11,12)? Întrucât textul Masoretic spune că a trăit în total 438 de ani (Fac. 11,13), el şi-ar fi avut primul băiat când ar fi împlinit doar 8% din totalul vieţii sale. Dar dacă ar fi fost de fapt de 135 ani când a avut primul băiat, potrivit Septuagintei, ar fi împlinit 24% din totalul vieţii sale de 565 de ani (Facerea 11,12-13), o proporţie mult mai normală în decursul istoriei, şi chiar şi astăzi. (Textul Masoretic şi Septuaginta dau date diferite pentru vârsta totală a lui Arfaxad.)/ Ideea că timpul dintre naştere şi maturizarea sexuală ar putea fi legat de vârsta totală de viaţă a oamenilor nu a fost luat în considerare pe sacră largă, şi ar fi necesară mai multă muncă în acest domeniu. Este sugestia acestui autor că studiul lui Cuozzo legat de Neanderthalieni indică vârstele mai înaintate pentru paternitate, care sunt menţionate în genealogiile numerice ale Septuagintei, prelungind vârsta Pământului cu câteva secole. O modalitate de a ocoli problema necesităţii unui timp mai îndelungat pentru evenimentele istorice a fost acceptarea datelor Masoretice, dar admiterea unor sincope de timp în genealogiile timpurii ale Facerii, considerând că durata totală a timpului istoric s-a intenţionat a nu fi cunoscută. Acest autor respinge ideea de sincope în genealogiile din Facerea 5 şi 11, pe baza faptului că acele numere arată că s-a intenţionat ca acele genealogii să dea o istorie continuă în timp./ Cuozzo (1998a, pp. 253–4) preferă să menţină cronologia Masoretică, postulând în acelaşi timp o rată foarte înceată de maturizare a Neanderthalienilor; însă el admite că nu a studiat acest aspect al

---

[60] Sandra Blakeslee, *Meteor 'misfits' find proof in sea. Impacts more recent and often, researchers say*, The San Diego Union Tribune, New York Times News Service, November 14, 2006, http://legacy.signonsandiego.com/uniontrib/20061114/news_1n14meteors.html . D. H. Abbott et al., *Odd CaCO3 from the Southwest Indian Ocean near Burckle Crater Candidate: Impact Ejecta or Hydrothermal Precipitate?*, 40th Lunar and Planetary Science Conference (2009), http://www.lpi.usra.edu/meetings/lpsc2009/pdf/2243.pdf . Thomas F. King, *Recent Cosmic Impacts on Earth. Do Global Myths Reflect an Ancient Disaster?*, http://archaeology.about.com/od/climatechange/a/masse_king.htm.

[61] Anne Habermehl, *Those Enigmatic Neandertals: What Are They Saying? Are We Listening?*, Answers Research Journal 3 (2010):1–21, www.answersingenesis.org/contents/379/arj/v3/enigmatic_Neandertals.pdf.

liniei timpului (Cuozzo 2009, personal communication).”.[62] Aceasta ar favoriza vârstele din Septuaginta decât din textul Masoretic, unde ar putea fi nişte sincope. Procedând astfel, data Potopului ar putea fi în a doua jumătate a mileniului al IV-lea î.Hr.

*

Anul Potopului, de la începutul lumii, s-ar părea că este 2.242 în Septuaginta (LXX) şi 1.656 în textul Masoretic (TM). Estimările învăţaţilor occidentali, folosind TM, plasează începutul lumii undeva între 4.004 î.Hr. (Ussher) şi 3.952 î.Hr. (Bede). Era Bizantină plasează acel moment în anul 5.508 î.Hr. Astfel, calculele posibile sunt: (a) 4,004 (sau 3.952) – 1.656 = 2.348 (sau 2.296) î.Hr. pentru Potop; (b) 5.508 – 2.242 = 3.266 î.Hr. pentru Potop. Favorizez o dată apropiată de aceasta din urmă.

Există o diferenţă de 100 între LXX şi TM pentru anul când un patriarh şi-a avut primul său fiu pentru: Adam (230/130), Set (205/105), Enos (190/90), Cainan (170/70), Mahalaleel/Maleleil (165/65), şi Enoh (165/65). Pentru alţii, numerele sunt la fel sau apropiate: Iared (162), Methuselah/Matusalem (187/167), Lameh (182/188), Noah/Noe (500 până când l-a avut pe Shem/Sem). Unii autori spun 187 pentru 167* la Matusalem este o corupţie ulterioară a unor manuscrise ale Septuagintei.[63]Aceasta arată că atunci când TM şi LXX corespund, modelul este cel al LXX (+ 100 de ani), iar nu cel al TM. La fel se întâmplă cu datele evenimentelor Potopului: început (27/17 II, anul 600 al lui Noe), climax (27/17 VII), vederea vârfurilor munţilor (1 X), retragerea apelor (1 I, year 601of Noah), pământ uscat – ies din arcă (27 II). Când numerele care alternează (27/17) corespund, ele au valoarea modelului Septuagintei (27).*

Dacă numărul pentru Matusalem este 187, atunci anul Potopului ar fi fost 3.246 î.Hr., o dată foarte apropiată de cea a începutului scrisului în Mesopotamia şi faţă de începutul civilizaţiei Egiptului. O altă corecţie apare din vârsta totală a vieţii lui Matusalem: el a trăit 969 ani şi nu a supravieţuit Potopului. În TM, l-a avut pe Lameh la 167 ani, iar în LXX, la 187. Lameh l-a avut pe Noe la 182 ani, în TM, sau la 188 ani în LXX. Astfel, avem următoarele variante:

1) Începând cu TM: 167 + 182 (188 LXX) + 600 = 949 (955)

2) Începând cu LXX: 187 + 188 (182 TM) + 600 = 975 (969)

Varianta cea mai atrăgătoare este ultima, cu o corectare după textul masoretic doar într-un punct, care ne arată că Matusalem a murit în anul Potopului. 188 şi 182 sunt, de fapt, numere apropiate. Aceasta ar scădea 6 ani din perioada Creaţie-Potop, calculată după Septuaginta cu excepţia acestui număr. Ar fi atunci 2,236 ani între Creaţie (i.e., părăsirea raiului de către protopărinţi)[64] şi Potop.

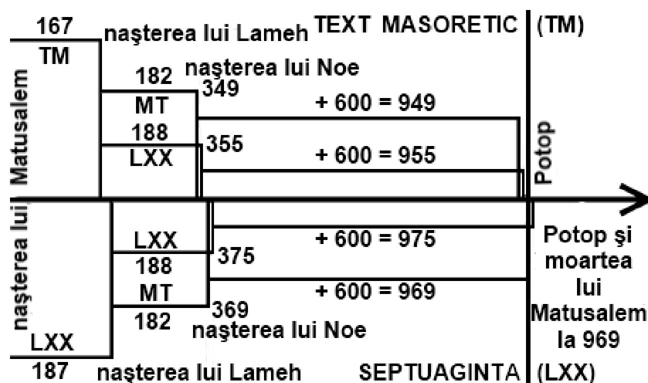
---

[62] Anne Habermehl, *op. cit.*, p. 12.

[63] John Skinner, DD, HON. MA (CANTAB), *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, în Rev. Samuel Rolls Driver, DD, Rev. Alfred Plummer, MA, DD, Rev. Charles Augustus Briggs, DD (eds), *The International Critical Commentary* (*ICC*), Edinburgh, 2nd edition, 1951, p. 134: **G**[A] and other manuscripts have 187:782, but this is an ulterior correction. Cf. şi Walter Russell Bowie, *Exposition*, în *The Interpreter's Bible. General and Old Testament Articles, Genesis – Exodus*, vol. 1, New York, Arlington Press, Nashville, 1952, pp. 527-533. Cf. Richard J. Clifford, S.J., şi Roland E. Murphy, O. Carm., *art. cit*., pp. 19-21.

[64] Ieromonah Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii şi omul începuturilor. Perspectiva creştin-ortodoxă*, trad. Constantin Făgeţan, Ed. Sofia, Bucureşti, 2001, p. 319.

Fig. 1. *De la naşterea lui Matusalem la Potop*.



De la naşterea lui Sem la cea a lui Peleg au fost 629 de ani (Fac. 11) în LXX. «Sem era de o sută de ani, când i s-a născut Arfaxad, la doi ani după Potop.» (Fac. 11:10). Aceasta dă 629 – 100 + 2 = 531 ani de la Potop la naşterea lui Peleg. Cu datele de mai sus, Peleg s-a născut în 3.272 – 531 = 2.741 î.Hr. Acesta este momentul Turnului Babel. Regatul Vechi al Egiptului, primul cu o existenţă istorică sigură, a început la cca. 2.700 î.Hr. Egiptenii au scris despre un regat mai vechi, după cca. 3.150 î.Hr. Acest regat, învăluit în mituri, nu este oricum mai vechi decât data presupusă de noi pentru Potop, iar Egiptul nu este prea departe de Mesopotamia. "Regatul" lui Manes ar putea fi mai degrabă o amintire a culturilor neolitice ale primelor triburi ajunse în Egipt, înaintea Regatului Vechi.[65]

De la naşterea lui Sem la cea a lui Peleg au fost 629 de ani (Fac. 11) în LXX. «Sem era de o sută de ani, când i s-a născut Arfaxad, la doi ani după Potop.» (Fac. 11:10). Aceasta dă 629 – 100 + 2 = 531 ani de la Potop la naşterea lui Peleg. Cu datele de mai sus, Peleg s-a născut în 3.272 – 531 = 2.741 î.Hr. Acesta este momentul Turnului Babel. Regatul Vechi al Egiptului, primul cu o existenţă istorică sigură, a început la cca. 2.700 î.Hr. Egiptenii au scris despre un regat mai vechi, după cca. 3.150 î.Hr. "Regatul" lui Manes ar putea fi mai degrabă o amintire a culturilor neolitice ale primelor triburi ajunse în Egipt, înaintea Regatului Vechi.

Cu cifrele din TM, au fost 199 de ani de la naşterea lui Sem la cea a lui Peleg, iar 199 – 100 + 2 = 101 ani de la Potop la Peleg. Aceasta ar da mai mult timp după Turnul Babel, dacă folosim Era Bizantină, dar nu cred că ar fi corect. Din nou, datele comune sunt după modelul Septuagintei (+ cca. 100 ani): Sem l-a avut pe Arfaxad la 100 de ani (Fac. 11,10), iar Terah l-a avut pe Avraam la 70 de ani (Fac. 11,26). Îi suspectez pe rabini de o operaţie raţionalistă: au scăzut 100 de ani din vârsta când un patriarh a avut un fiu întâi născut. Au făcut aceasta de 6 ori în Fac. 5, şi din nou de 6 ori în Fac. 11 (plus 50 de ani în Fac. 11:24). Această operaţie nu a apărut în Septuaginta, pentru că această traducere a fost făcută înainte. O dovadă pentru acest punct de vedere este prevalenţa modelului Septuagintei (vârstă mai înaintată până la naşterea fiului întâi-născut) în datele comune (sau apropiate). Pentateuhul Samaritean urmează modelul Septuagintei referitor la vârsta la care un patriarh a avut un fiu întâi-născut în Fac. 11,10-32.[66] *Cel mai vechi text masoretic al Vechiului Testament este manuscrisul păstrat la St. Petersburg,*

[65] Michael Oard, Where Does the Ice Age Fit?, November 22, 2007, http://www.answersingenesis.org/articles/nab/where-does-ice-age-fit.

[66] Cf. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, quae antea cooperantibus A. Alt, O. Eißfeldt, P. Kahle ediderat R. Kittel, coop. H. P. Rüger et J Ziegler ediderunt K. Elliger et W. Rudolph, Editio quarta emendata H. P. Rüger, Deutsche Bibelgeselschaft, Stuttgart, 1990, pp. 15-16.

datând din 1008-1009 d.Hr. Tora Samariteană (Pentateuhul Samaritean) are o corespondenţă importantă în manuscrisele de la Qumran, care sunt de tip proto-Samaritean. Cu multe alte ocazii, Tora Samariteană se află în acord cu Septuaginta, în contradicţie cu textul masoretic. Aceasta nu înseamnă că Tora Samariteană ar fi întotdeauna mai precisă decât textul masoretic, ci demonstrează afinităţile Septuagintei cu variante mai vechi ale Vechiului Testament decât variantele păstrate în prezent ale textului masoretic.

În sistemul Septuagintei, avem 2.236 de la Creaţie la Potop (cu corecţiile pentru Matusalem, vezi mai sus), şi 531 ani de la Potop la Peleg. Sunt, mai departe, 441 de ani de la naşterea lui Peleg la cea a lui Avraam (191 în textul masoretic). Din cei 100 de ani ai lui Avraam, când l-a avut pe Isaac, scădem 75 de ani – vârsta lui Avraam când a părăsit Haranul. Astfel, au fost 25 + 60 + 130 = ***215*** *ani de la venirea lui Avraam în Canaan la mutarea fiilor lui Iacob în Egipt.*

Dacă au fost 430 de ani de la Promisiunea către Avraam la Legea dată prin Moise, aceasta înseamnă că trebuie să adăugăm la cei 215 ani de mai sus alţi 215 ani. Aceştia reprezintă şederea în Egipt, plus doi ani de la începutul Exodului la cele Zece Porunci (cf. Num. 1:1).

În 1/3 Regi 6,1 sunt 479/480 de ani legaţi de construirea templului. Cu toate acestea, în Fapte 13,20-21 citim: «20. Şi după acestea, ca la patru sute cincizeci de ani, le-a dat judecători, până la Samuel proorocul. 21. Şi de acolo au cerut rege şi Dumnezeu le-a dat, timp de patruzeci de ani, pe Saul, fiul lui Chiş, bărbat din seminţia lui Veniamin.». Aici aflăm 490 numai pentru Judecători şi Samuel. În Hronograful lui Georgios Kedrenos se află o idee interesantă (deşi el combină multe sisteme cronologice), că în 1/3 Regi 6 sunt doar anii de stăpânire deplină a Israeliţilor asupra pământului, fără perioadele în care erau dominaţi de către alte popoare, în vremea Judecătorilor. Totuşi, acelaşi G. Kedrenos şi traducătorul său, Sf. Dimitrie de Rostov, consemnează că Sf. Pavel foloseşte aproximarea, prin expresia "ca la". Ei urmează diferite căi de calcul, dar aceasta ar putea fi adevărat, ca şi Sf. Pavel, ca şi alţi interpreţi duhovniceşti, diferă de cronografi (ca acela ai Caldeilor, tradus în greacă de Kedrenos), pentru că ei socotesc doar anii de stăpânire propriu-zisă a lui Israel în pământul dat lor de Dumnezeu, când Legea era respectată. Saul a domnit 40 de ani (cf. 2 Sam./Rg. 2,10), iar David 40 de ani după (2 Sam./Rg.l 5,4-5; 1/3 Regi 2,11). Calculul dă 570 ani de la începutul Judecătorilor la moartea lui David. Construirea templului în al treilea an de domnie al lui Solomon a avut loc, în mod clar, în vremea domniei sale solitare, nu când domnea alături de David, pentru că Dumnezeu nu a îngăduit construirea templului sub David. Aceasta dă 573 de ani de la începutul Judecătorilor la construirea templului.

Datele de mai sus, scrise înclinat, au fost preluate din două lucrări pe care le-am publicat în 2011 şi 2013. Acolo am ajuns la o dată a exodului cu o eroare de două-trei secole faţă de cea tradiţională (mult mai bine susţinută şi istoric – v. *infra*, 4.a.ii) datorită dificultăţii foarte mari de a porni de la Creaţie şi Potop. Chiar şi această eroare, după părerea mea, arată istoricitatea datelor biblice, întrucât şi cronologiile istorice obişnuite lucrează cu erori de până la un secol pentru Egiptul şi Mesopotamia aceleiaşi epoci. În aceleaşi lucrări am punctat calculul lui G. Kedrenos: „Anii în care Israel s-a aflat sub dominaţia altor popoare în vremea Judecătorilor este socotit de Kedrenos la **111 ani**."[67] După aceea am dat peste o lucrare mai

[67] Şerban George Paul Drugaş, *Correlations between Y-Chromosome (Patrilineal) Genealogy and Genesis 10 – Corelaţii intre genealogia bazată pe cromozomul Y (patriliniara) şi Facerea 10*, Oradea, 2011, ISBN 978-973-0-10635-0, pp. 14, 53. Cf. Id., *Confruntarea dintre materialism şi învăţătura Bisericii despre creaţie*, Oradea, 2013, ISBN 978-973-0-15202-9, p. 92.

veche, în care autorul considera necesar a se lua în considerare o perioadă de 112 ani de la exod la construirea Templului.[68]

Desigur că aceste calcule sunt anevoioase, întrucât chiar dacă s-ar ţine seama de toate cronologiile Biblice e greu de ştiut când ar fi putut apărea anumite suprapuneri sau hiatusuri. Chiar şi atunci când se operează calcule doar în interiorul datelor biblice se simt nevoia de verifica din nou rezultatele, chiar de mai multe ori, pe baza unor noi interpretări posibile. Dar *ca aproximare*, eu zic că am reuşit să mă apropii de ceea ce vrea să ne transmită Septuaginta şi Sfinţii Părinţi. De asemenea, ceea ce este foarte important, **aşa aproximate cum sunt, datele de aici au un corespondent, se pare, în schimbările climatice şi în fenomenele înregistrate geologic amintite**. Anumite corecturi s-ar impune mai ales pentru perioada în care cele două calcule, dinspre Creaţie şi Potop, respectiv dinspre perioada regatului Israel înapoi. Astfel, epoca lui Moise consider şi eu că este prea deplasată înapoi în timp, poate şi cea a lui Avraam, posibil cu un secol sau mai mult. De altfel, **opinia tradiţională ortodoxă, care apare şi în cărţile de cult, este că Moise s-ar fi născut în jurul anului 1.500 î.Hr**.[69] Trebuie să ţinem seama că în cronologia de mai sus am venit prioritar dinspre Creaţie (i.e., momentul părăsirii raiului de către Adam şi Eva), ceea ce înseamnă că, la corectarea după datele obţinute invers, perioada de la Avraam la Moise ar putea fi deplasată cu un secol sau mai mult mai târziu – îndeosebi pentru perioada exodului (v. *infra*, 4.a.ii).

*

Nu ştim în ce măsură datările cu radiocarbon au dat delimitări sigure, întrucât această metodă dă în realitate erori mari la vârste de peste cinci milenii în urmă. Scrierea de la Tărtăria (şi Ezerovo) este – după cum o recomandă caracteristicile proprii şi încadrarea culturală [70]– mai veche decât cea din Sumer. Scheletul unei femei (moartă la 50 de ani), descoperit la Tărtăria este din prima perioadă Vinča (A), în timp ce tăbliţele cu scriere aparţin celei de-a doua etape Vinča (B).[71] Această cultură aduce policromie modelării ceramicii, suprapunându-se peste cultura Stračevo-Criş. Vinča a avut origine anatoliană, dezvoltându-se în Bulgaria de nord şi nord-vest, Serbia şi România de vest şi sud-vest. După alte descoperiri rezultă că forme primitive de conceptualizare, păstrate sub forma unor reprezentări simbolice sau proto-scriere sunt chiar mai timpurii în spaţiul ţării noastre, în conexiune cu astfel de semne grafice simbolice răspândite în tot sud-estul Europei, Asia Mică şi Orientul Apropiat. Astfel sunt semnele

---

[68] Ernest de Bunsen, *The Chronology of the Bible Connected with Contemporaneous Events in the History of Babylonians, Assyrians and Egyptians*, Longmans, London, 1874, p. x: „We hope to prove that 592 years, instead of 480 years must be reckoned from the Exodus to the building of the Temple. … The enlargement of the period from the Exodus to the building of the Temple by 112 years …”.

[69] Cf. Arhim. Dr. Benedict Ghiuş (editor şi ultim autor), *Proloagele*, cu binecuvântarea IPS Dr. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, Ed. Bunavestire, Bacău, 1998, vol. I, p. 46: Moise s-a născut pe la 1.500 î.Hr, după care urmează datele biblice: 40 de ani până la ieşire, 40 de ani de rătăcire în pustiu etc.

[70] Gheorghe Lazarovici, Cornelia-Magda Lazarovici, Carlo Merlini, including contributins by Diana Bindea, Cosmin Suciu, *Tărtăria and the Sacred Tablets*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2011, ISBN 978-606-543-160-7.

[71] Ibid., pp. 363, 367.

descoperite pe vasul cu sigiliu de la Daia Română, având corespondențe în decoraţiile ceramicii de tip Turdaş.[72]

Cronologia cu radiocarbon plasează scheletul amintit al femeii între 5.500 şi 5.300 î.Hr., iar tăbliţele cu prima scriere din lume în cca. 5.300-5.200 î.Hr. Aceste date nu corespund cronologiei biblice expuse mai sus. Potrivit acesteia din urmă, scrierea de la Tărtăria ar putea fi plasat cel mai devreme în mileniul IV î.Hr. (iar scheletul amintit cu una sau două generaţii înainte), iar prima scriere mesopotamiană însăşi cam din aceeaşi perioadă, dar mai târziu (este de ajuns cronologia relativă, bazată pe succesiunea culturilor umane pentru a stabili anterioritatea scrisului carpato-balcanic faţă de cel mesopotamian).

Există însă suficiente elemente de critică pentru a ne îndoi de „absolutul" datării cu radiocarbon şi alte metode cu izotopi radioactivi (prima fiind covârşitor cea mai uzitată arheologic). Metoda datării cu carbon radioactiv (^{14}C) a fost elaborată de către W. F. Libby şi descrisă de acesta în 1947 şi 1952. Autorul însuşi găsea câteva impedimente esenţiale în utilizarea metodei, întrucât sunt necesare două condiţii ca ea s funcţioneze:

(1) Menţinerea constantă a cantităţii de apă din hidrosferă, cel mai bogat dintre rezervoarele de ^{14}C, alături de atmosferă şi biosferă. Cataclisme, însă, precum impacturi meteoritice majore, deja dovedite de ştiinţă, au putut produce fenomene de vulcanism şi scurgeri de lavă care să fi dus la reacţii semnificative cu apa oceanică. Cataclisme majore au putut produce reacţii semnificative atât cu producere cât şi cu consum de apă, în funcţie de natura cataclismului respectiv. Până pe la jumătatea sec. al XX-lea se susţinea cu hotărâre uniformismul lui Charles Lyell. Până în prezent însă există evidenţe atât de numeroase pentru cataclisme ce au avut loc în trecutul pământului, îndeosebi datorate impacturilor meteoritice, încât nici nu mai e cazul să mă mai obosesc să caut trimiteri bibliografice (unele au fost menținute în alte locuri din cartea de faţă).

(2) Menţinerea constantă a radiaţiilor provenite de la soare. Şi acest factor a putut fi influenţat de cataclisme majore, precum impacturile meteoritice. Alexander şi Edith Tolmann au studiat şi ei aceste fenomene cataclismice, plasând Potopul biblic după un impact meteoritic (dintr-un total de şapte majore), care ar fi avut loc cca. 9.500 a.î.u (7.500 î.Hr) – cu rezerve şi din partea autorilor, arătând că datările acestea ar putea fi nesigure. (Datările izotopi radioactivi criticate de I. Velikovsky, H. J. Morris, A. Snelling, H-J. Zillmer ş.a.) Am avut şi o corespondenţă, în urma căreia Alexander şi Edith Tolmann mi-au explicat, cu generozitate, în scrisoare de mână şi text tipărit, constatările şi teoriile lor.[73] Iată două fragmente din scrisoare:

---

[72] Iuliu Paul, *Cultura Petreşti*, Ed. Museion, Bucureşti, 1992, pp. 110-115.

[73] Cf A. Tollmann, *Kosmische Groß-Impakte der Jung- und Nacheiszeit*, (Eingereicht in der Sitzung der math.-nat. Klasse am 13 Dezember 2001 durch das k. M. Alexander Tollmann), Osterreichische Akademie der Wissenschaften, Mathematisch-naturwissenschalicfthe Klasse, Sitzungsberichte, Abteilung I, Biologische Wissenschaften und Erdwissenschaften, 208 Band, Jahrgang 2001, Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2002, pp. 4-13. Pe lângă acest articol, am primit de la autori o scrisoare şi o broşură cu „noi argumente" (Neue Argumente: *Die tödliche Gefahr kosmiseher Impakte für die Menschheit beim Betrieb von Atomkraftwerken*, Von O. Univ.-Prof. D r. Alexander

DR. ALEXANDER TOLLMANN

8.6.06 Wien

[redacted]

An Frau S. Drugoz!

Deşi se folosesc de datarea uzitată de geologi (izotopi radioactivi, stratigrafie evoluţionistă), ei menţionează dubiul asupra exactităţii acesteia, arătând că intervalele dintre impacturi ar putea fi milenii, nu zeci şi sute de milenii.[74] Deci cercetările lor îi apropie de perspectiva Potopului biblic ce ar fi avut loc la câteva milenii î.Hr., fără a avea pretenţia unei siguranţe depline a datărilor.

In 1992 and 1993 we claimed in a geologic article (E. & A. TOLLMANN, 1992) and a monograph (A. & E. TOLLMANN, 1993) that the Noachian Deluge of the Holy Bible was the consequence of a cometary impact about 9.500 years ago. Many geological facts supported this claim, together with a critical analysis of mankind's traditions. The seven localities of the impacts of the cometaries fragments, the consequences for the earth, the life and the mankind could be reconstructed carefully. The first unfounded criticism was refuted meanwhile by the work of numerous scientists (cf. A. TOLLMANN, 2000, p. 99–105), so that this impact can be guaranteed today.

The question how long the intervals lasted between these events can be answered by tracing the previous remarkable impacts in the Late Pleistocene of the last 40.000 years: we could detect in this time five such events with high probability: Although it is correct that the distance of impacts with worldwide consequences on *average* come to 10.000 years (magnum annum = "Weltenjahr" of the antique), the *real* length of such periods is very different and can range from few millenia – e.g. for the era after the Alleröd – up to much more than ten thousand years.

Trebuie să leg cercetările lor cu schimbările climatice coroborate cu semne de impacturi în Oceanul Indian, fenomene semnalate de Harvey Weiss (1993), Nick Brooks ş.a. Schimbările climatice respective au avut loc la cca. 3.200 î.Hr. Deci probabil cu această dată ar trebui coroborată cea a Potopului. De remarcat că ea este cea mai apropiată de data Potopului calculată după Septuaginta (3.272 î.Hr. în calculul meu).

Pentru demontarea pretenţiilor de datare absolută cu ajutorul izotopilor radioactivi, vezi mai jos critica lui H.-J. Zillmer. Există dovezi suficiente că niciuna dintre condiţii nu se susţin. Immanuel Velikovsky a fost genialul contestatar al crono-

Tollmann, Wien, April 2003, Folge 96 – impacturile meteoritice sunt şi temă de actualitate şi de preocupare pentru NASA, pe baza dovezilor din trecut). Fragmentele de mai jos sunt din scrisoarea de la dl. Tolmann; din primul se vede că credea că scrie unei doamne.

[74] Vezi *infra* fragmentul din rezumatul în engleză la art. din 2002, p. 4.

logiilor fetişizate: datarea cu radiocarbon şi egiptologia.[75] El arăta insuficienţele metodei lui Libby. Cea mai utilizată metodă de datare cu izotopi radioactivi, anume cea cu ^{14}C devine cu totul ineficientă înainte de cca. 3.000 î.Hr., datorită limitelor interne. În plus, una dintre erorile egiptologiei denunţate de Velikovsky a fost şi aceea că nu s-a ţinut seama de perioadele de coregenţă tată-fiu, ceea ce adaugă, cumulativ, secole întregi la fiecare mileniu şi chiar jumătate de mileniu.

La acestea se adaugă şi alte observaţii: dendrocronologia nu este o metodă sigură de calibrare a metodelor cu izotopi radioactivi, deoarece se pot forma mai multe inele de creştere a copacilor într-un an;[76] poluarea ultimelor două secole face ca vieţuitoarele din această perioadă să fie datate cu ^{14}C ca mai timpurii decât cele din secolele precedente – demonstraţie empirică pentru cât de mult a putut modifica parametrii acestei pretinse măsurători un fenomen mult inferior ca efect cataclismic faţă de altele din trecutul planetei noastre.

Astfel, din păcate disputele dintre cei care susţin cronologia relativă, realizată pe baza raporturilor dintre culturile preistorice, şi cronologia bazată pe radiocarbon nu au încetat, încât să poată exista o bază sigură pentru datările evenimentelor preistorice. Pentru vasul-sigiliu şi tăbliţele de la Tărtăria, luate în sus în discuţie ca elocvente pentru începuturile scrierii în lume, cităm un comentariu asupra disputelor legate de cronologie: „Comparând datele din cele două aşezări, ce ne stau la îndemână, ajungem la concluzia că în cazul celor două descoperiri (tăbliţele şi vasul-sigiliu) avem de-a face cu o succesiune cronologică relativ normală, dar, în acelaşi timp, cu acea diferenţă (de cca. 1000 de ani) dintre datările absolute obţinute pe baza metodelor tradiţionale şi cele oferite de metoda radiocarbonului (C_{14}), diferenţă care, de altfel, constituie miezul discordiei dintre adepţii metodei clasice şi ai cronologiei scurte şi aşa-numiţii "radio-carbonişti".”[77]

Pentru a ne face o idee cât de grea este coroborarea istoriei biblice de până la Regatul Israel cu cea laică, vom lua un exemplu. Din Sfânta Scriptură aflăm cât au trăit Avraam şi Sarra: «Sarra a trăit o sută douăzeci şi şapte de ani. Aceştia sunt anii vieţii Sarrei./ Zilele vieţii lui Avraam, câte le-a trăit, au fost o sută şaptezeci şi cinci de ani.» (Facerea 23,1; 25,7). Războiul dintre coaliţia babiloniană şi regii din Valea Sidim este descris în Fac. 14, între plecarea lui Avraam din Haran la 75 de ani (Fac. 12,4) ai săi şi naşterea lui Isaac, la 100 de ani ai lui Avraam (***Fac***. 21,5). În coaliţia babiloniană se

---

[75] Cf. Immanuel Velikovsky, *Worlds in Collision, Earth in Upheaval, Ages in Chaos*. Cf. *Ages in Chaos,* vol. IV, Peoples of the Sea, Sidgwick & Jackson, London, 1977, pp. 206 sq. pentru critica cronologiei egiptologice.

[76] Glueck *et al., Botanical Review, 7,*649-713; and *21,* 245-365, apud http://www.varchive.org/ce/c14.htm.

[77] Iuliu Paul, *Cultura Petreşti*, Ed. Museion, Bucureşti, 1992, p. 115 - cu trimiterile autorului în continuare, paranteze pătrate. [Anton Niţu, *Decorul zoomorf incizat pe ceramica neo-eneolitică carpato-dunăreană*, în „Memoria Antiquitatis. Acta Musei Petrodavensis”, I, 1969; Nicolae Vlassa, *Chronology of the Neolithic in Transilvania, in the light of the Tărtăria settlement's stratigraphy*, în „Dacia”, N.S., VII, 1963, p. 494; Vl. Milojčić, *Die Tontafeln von Tărtăria (Siebenbürgen) und die absolute Chronologie des mitteleuropäischen Neolithikums*, in „Germania”, 43, 2, 1965, 261-268; A. Falkenstein, *Zu den Tontafeln aus Tartaria,* in „Germania”, 43, 2, 1965, p. 269-273; M.S.F. Hood, *The Tartaria tablets*, in „Antiquity”, 41, 1967, p. 99-113.]

afla (Fac. 14,1,9) şi Amrafel (‘Amraphel), interpretat sau nu ca Hammurabi (‘Ammurāpi). Istoria laică îl plasează pe Hammurabi în sec. XVIII î.Hr.: 1792-1750 (cronologia medie) sau 1728-1686 (cronologia scurtă). Cronologiile acestea sunt relative, bazate pe corelaţiile dintre anii de domnie ai regilor, consemnaţi în acelaşi stil ca în Biblie: un anumit rege şi-a început domnia într-un anumit an al altuia. Hammurabi a fost al şaselea rege al Babilonului.

Pentru cronologia Orientului Apropiat a primei dinastii babiloniene sunt trei mari repere:

1. O conjuncţie a răsăritului lui Venus (of the rise of Venus) cu Luna nouă, apărută pe tabletele cuneiforme din timpul lui Ammisaduqa, al patrulea rege babilonian după Hammurabi. De aici s-au dedus trei date pentru începutul domniei lui Hammurabi: 1848, 1792 sau 1736 (cronologia lungă, medie sau scurtă).

2. Devastarea Babilonului de către regele hitit Mursilis I. În acel an s-a observat o eclipsă de lună şi una de soare în luna Sivan. De aici s-au propus următoarele date probabile pentru acest eveniment: 1499, 1531, 1595 sau 1651 î.Hr.

3. Corelaţiile cu cronologia egipteană, înregistrată şi ea în aceeaşi manieră relativă.

În privinţa calculării eclipselor solare şi lunare, există numeroase variabile în determinarea exactă a orbitelor pământului şi a lunii, care fac foarte imprecisă o investigaţie de acest fel în trecutul mai îndepărtat de 500 î.Hr. Majoritatea ecuaţiilor şi a programelor de calculator bazate pe acestea extrapolează cea mai importantă variabilă, ΔT, până în 2.000 î.Hr. Dar şi această operaţie se bazează pe numeroase supoziţii. ΔT reprezintă diferenţa dintre timpul universal (TU, determinat cu precizie în prezent cu ajutorul unor ceasuri atomice) şi timpul dinamicii terestre (TD): ΔT = TD – TU. Valoarea ΔT a început să fie înregistrată cu mai multă precizie după inventarea telescopului, la începutul sec. XVIII d.Hr. Înainte de aceasta, ΔT este aproximată cu ajutorul datelor eclipselor şi a altor efemeride, care devin din ce în ce mai rar înregistrate înainte de 500 î.Hr. Se face, astfel, o extrapolare pe baza unor curbe parabolice, respectiv a unor ecuaţii exponenţiale. Dar erorile pot interveni atât datorită incertitudinilor proprii formulelor de calcul, cât şi datorită erorilor de stabilire convenţionale a datelor istorice.[78]

Pentru a ne face o idee despre “precizia” ştiinţei cu privire la eclipsele din mileniul III î.Hr., putem remarca stabilirea a trei date pentru eclipsa de soare menţionată în Mahabharata: august 3.129 î.Hr., 24 iunie 1.312 î.Hr. şi 31 martie 1.410 î.Hr. (von Gumpach 1853, cf. von Oppolzer 1880).[79] Eclipsa solară care a avut loc în momentul legământului lui Dumnezeu cu Avraam (Fac. 15,12; Cartea Jubileelor 14,13) a fost datată cu următoarele aproximări: “Dated to 1 April 2471 BC by Yousef (1999). According to EmapWin, the eclipse would have been total for Jerusalem during the morning hours. Steel (1999) suggests 9 May 1533 BC. According to EmapWin, the Sun would have been obscured by 94% at sunset for Jerusalem. Other passages in the Book of Jubilees (14:1 & 10) place the date of the covenant in the middle of the third month (Sivan). In Jewish tradition, the covenant between Yahweh

---

[78] http://eclipse.gsfc.nasa.gov/LEcat5/deltat.html , http://eclipse.gsfc.nasa.gov/LEcat5/uncertainty.html.

[79] http://www.phys.uu.nl/~vgent/eclipse/eclipse.htm, cf. http://www.indianest.com/astro/00325.htm, http://www.hinduismtoday.com/1995/2/1995-2-17.html.

and Abraham is commemorated on 15 Sivan, the same day as the covenant between Yahweh and Noah.”.[80]

Un alt fapt care evidenţiază imprecizia utilizării astronomiei antice este dificultatea acordării datelor astronomice ale antichităţii cu cunoştinţele moderne. S-au făcut mai multe tentative de a pune în concordanţă tratatul *Almagest* al lui Ptolemeu cu determinările astronomice actuale, pe baza datelor astronomice pe care le conţine. Data tradiţională a activităţii lui Ptolemeu este sec. II d.Hr. Cu toate acestea, O. Neugebauer (1975) a considerat că *Almagestul* ne-a parvenit cu date de la astronomii arabi de până la 1300 d.Hr. Un colectiv de autori a considerat în 1992 că datele din *Almagest* corespund perioadei 600-1300 d.Hr., pentru ca apoi să stabilească date din sec. V d.Hr. pentru începutul redactării *Almagestului*.[81] Acest exemplu este foarte revelator pentru imprecizia cronologiilor antice, deoarece în *Almagest* se află date astronomice precise. Chiar dacă ultimele cercetări ar putea să ne indice mai exact *momentele culegerii acestor date*, este de la sine înţeles cât de mari pot fi erorile cronologice atunci când se lucrează cu liste astronomice şi de cronologie dinastică parţiale, extrem de sărace, ale mileniului III î. Hr. şi înainte.

Dacă istoria laică ar oferi date sigure, aş încerca să corelez cu acestea cronologia biblică în acest punct, menţionând necesitatea unor corecturi. Dar, după cum se vede, nici în istoria laică nu ne aflăm pe teren sigur în acest punct.

Aşadar, fie că am corobora diluviul biblic cu evenimente cataclismice datate cca. 7.500 î.Hr., fie cu cele estimate cândva în mileniul IV î.Hr., iată că ştiinţa nu mai poate ignora faptul că istoria omenirii a asistat la astfel de schimbări majore. Cel puţin unul dintre acestea ar putea fi coroborat cu relatarea diluviului biblic,[82] care are corespondenţe certe în literatura mesopotamiană, dar şi ecouri în toate colţurile lumii.

---

[80] http://www.phys.uu.nl/~vgent/eclipse/eclipse.htm. Further documentation, cf. O. Neugebauer, *The History of Ancient Astronomy. Problems and Methods*, in Journal of Near Eastern Studies, No. 1, Vol. 4, 1945, pp. 1-38.

[81] A. T. Fomenko, V. V. Kalashnikov, G. V. Nosovky, *The Dating of Ptolemy's Almagest Based on the Coverings of the Stars and on Lunar Eclipses*, Acta Applicandae Mathematicae, © 1992 Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherlands, No. 29, 1992, pp. 281-298. A. T. Fomenko, V. V. Kalashnikov, G. V. Nosovky, *Geometrical and Statistical Methods of Analysis of Star Configurations. Dating Ptolemy's Almagest*, Acta Applicandae Mathematicae, CRC Press, Boca Raton Ann Arbor London Tokyo, 1993. O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Springer, New York, Heidelberg, Berlin, 1975.

[82] Cf. Nick Brooks, *Beyond collapse: the role of climatic desiccation in the emergence of complex societies in the middle Holocene* ["Rapid and catastrophic environmental changes in the Holocene and human response" first joint meeting of IGCP 490 and ICSU Environmental catastrophes in Mauritania, the desert and the coast; January 4-18, 2004; Field conference departing from Atar; Atar, Mauritania], http://atlas-conferences.com/cgi-bin/abstract/camu-13 . Staubwasser, Michael and Harvey Weiss, 2006, "Holocene Climate and Cultural Evolution in Late Prehistoric-Early Historic West Asia," in M. Staubwasser and H. Weiss, eds., Holocene Climate and Cultural Evolution in Late Prehistoric-Early Historic West Asia. *Quaternary Research* (special issue) Volume 66, Issue 3 (November), pp. 372-387, http://leilan.yale.edu/pubs/all.html . Weiss, Harvey, M.A. Courty, W. Wellerstrom, F. Guichard, L. Senior, R. Meadow, and A. Currow, 1993, *The genesis and collapse of Third Millennium north Mesopotamian Civilization, Science,* 291: 995-1088. Weiss, Harvey, *Desert Storm*, „The Sciences”, May / June, 1996, pp. 30-36. Cullen, H. M., P.B. deMenocal, S. Hemming, G. Hemming, F. H. Brown, T. Guilderson, F. Sirocko, 2000, *Climate change and the collapse of the Akkadian empire: Evidence from the deep sea*, „Geology”,

Dacă ultima glaciaţiune a fost cea postdiluvială, se ştie de asemenea că răspândirea „omului modern” în Europa şi Asia este marcată de ultima glaciaţiune.[83]

Consider că Neanderthalienii sunt un tip uman provenit dinainte de evenimentul diluviului universal, trăind însă în perioada glaciară[84] postdiluvială. Tipurile considerate „om anatomic modern” (Chancelade, Grimaldi, Cro-Magnon) sunt caracteristice mai ales perioadei ulterioare, a Paleoliticului superior. Primul specimen european este cel descoperit la Peştera cu Oase. Acesta este considerat de către cercetători a fi primul „om de tip modern” locuitor al Europei din câţi se cunosc până acum (se observă fenotipul de sorginte africană sau afro-asiatică în reconstituire).[85]

b. Critici aduse teoriei şi cronologiei evoluţioniste de către Hans-Joachim Zillmer.

H.-J. Zillmer a scris cartea *Darwin s-a înşelat*. Recenzia mea urmează traducerea spaniolă din 2000 (cu pagina în paranteză).[86] Din prolog ni se explică deja de ce autorul crede că teoria evoluţionistă este o poveste modernă greşită. La fel premisa uniformistă pe care se bazează şi erele de milioane de ani ce nu au fost punctate de cataclisme majore şi în niciun caz de cel diluvial biblic:

„Am avut cândva o concepţie despre lume demonstrată ştiinţific, ce avea 200 de ani. Rămâneau foarte puţine lucruri de cercetat, iar cunoştinţele acumulate acopereau aproape totul./ Această poveste modernă este rezultatul teoriilor mecanicii cereşti a lui Isaac Newton şi a teoriei evoluţiei a lui Charles Darwin, precum şi a presupoziţiei că întotdeauna a guvernat o armonie deplină. Conform acestor principii s-a dezvoltat spaţiul, şi cu el Pământul, în mod gradual şi

---

28: 379-382. Cf. toate articolele de la http://leilan.yale.edu/pubs/all.html . Helge W. Arza, Frank Lamya and Jürgen Pätzoldb, A pronounced dry event recorded around 4.2 ka in brine sediments from the northern Red Sea, http://www.sciencedirect.com/ , Copyright © 2006 University of Washington Published by Elsevier Inc. Lauren Ristvet and Harvey Weiss, *Micro- and Macro-Contexts of the Tell Leilan Eastern Lower Town Palace Archives*, http://leilan.yale.edu/. Cf. http://blogs.nature.com/climatefeedback/2009/06/agu_chapman_conference_they_wa.html. Cf. toate articolele de la http://leilan.yale.edu/pubs/all.html . Sandra Blakeslee, *Meteor 'misfits' find proof in sea. Impacts more recent and often, researchers say*, The San Diego Union Tribune, New York Times News Service, November 14, 2006, http://legacy.signonsandiego.com/uniontrib/20061114/news_1n14meteors.html. D. H. Abbott et al., *Odd CaCO3 from the Southwest Indian Ocean near Burckle Crater Candidate: Impact Ejecta or Hydrothermal Precipitate?*, 40th Lunar and Planetary Science Conference (2009), http://www.lpi.usra.edu/meetings/lpsc2009/pdf/2243.pdf . Thomas F. King, *Recent Cosmic Impacts on Earth. Do Global Myths Reflect an Ancient Disaster?*, http://archaeology.about.com/od/climatechange/a/masse_king.htm .

[83] Cf. Marin Cârciumaru, *Mediul geografic în pleistocenul superior şi culturile paleolitce din România*, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1980, pp. 13 sqq., 20 sqq., 36 sqq., 45 sqq., 56 sqq.

[84] Trinkaus, Erik, *Kiik-Koba 2 and Neandertal axillary border ontogeny*, în *Anthropological Science*, Vol. 116(3), 2008, 231–236 - Department of Anthropology, Washington University, St. Louis MO 63130, USA, Received 21 December 2007; accepted 5 February 2008, http://artsci.wustl.edu/~trinkaus/2008-KK2-scapula.pdf, pp. 233-235.

[85] Trinkaus, Erik, Oana Moldovan, Ştefan Milota, Adrian Bîlgăr, Laurenţiu Sarcina, Sheela Athreya, Shara E. Bailey, Ricardo Rodrigo, Gherase Mircea, Thomas Higham, Christopher Bronk Ramsey, and Johannes van der Plicht, *An Early Modern Human from Peştera cu Oase, Romania*, Contributed by Erik Trinkaus, August 8, 2003, Proceedings of the National Academy of Sciences, September 30 2003, vol. 10, no. 20, 11231-11236, www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.2035108100.

[86] Hans-Joachim Zillmer, *Darwin se equivocó*, trad. Joana Claverol, Ed. Timun Mas, Gr. Ed. Ceac, Barcelona, 2000.

uniform./ Din întâmplare, pornind de la un aminoacid s-a dezvoltat un organism unicelular. Potrivit teoriei evoluţiei, în continuare nu a apărut un organism *bicelular*, ci direct o formă complexă. Dacă aceasta ar fi sigur, s-ar cuveni să ne întrebăm de unde a provenit a doua celulă, după ce s-a format prima printr-o incredibilă întâmplare. S-au produs mai multe întâmplări incredibile sau, în principiu, doar două? În acest ultim caz, la un moment dat trebuie să fi existat un organism bicelular. De ce nu există un organism de trei sau patru celule în natură? Una dintre marile necunoscute rămâne de unde şi cum a ajuns *la celulă codul genetic*. Fie, însă e sigur că viaţa s-a dezvoltat mai întâi în apă, iar apoi pe uscat, a fost un proces foarte îndelungat, dar sistematic. Concepția noastră despre lume este determinată de teoria lui Charles Lyell, care este unul dintre stâlpii geologiei. Potrivit teoriei amintite, suprafaţa Pământului s-a modificat exclusiv prin acţiunile unor forţe minuscule, care continuă să acţioneze. Aceasta înseamnă că aspectul Pământului s-a schimbat foarte puţin în decursul timpului. Pe această dogmă se bazează necondiționat teoria evoluţiei a lui Darwin, întrucât poate avea loc o evoluţie lentă doar dacă nu s-au produs mari catastrofe globale pe Pământ. Darwinismul porneşte de la supravieţuirea speciilor mai bine adaptate, conform principiului selecţiei. Mutaţiile, selecţia naturală şi izolarea sunt principalii factori ai evoluţiei. Aceste teorii sunt considerate legi inviolabile ale ştiinţei. În această carte sunt expuse contradicţiile pe care descoperirile fosile şi studiul izvoarelor antice le-au revelat în teoriile amintite: situaţia iniţială era de haos, nu de uniformitate. Vechiul Testament va fi una dintre sursele cele mai citate./ Până acum 200 de ani toată lumea era convinsă că creaţia a fost un act divin. Multă vreme n-a fost acceptată teoria evoluţionistă a lui Darwin, întrucât se opunea radical versiunii biblice despre creaţie, în care fiinţa omului ocupa un loc special. Darwin a aşezat versiunea amintită în categoria legendei. În această carte se demonstrează faptic că teoria evoluţiei este greşită. Ultimele cercetări au respins legea biogenetică fundamentală a lui Ernst Haeckel, care până acum era sprijinul cel mai solid al darwinismului. Toate aceste teorii au fost formulate în secolul XIX şi trebuie revizuite în profunzime. Iniţiativa trebuie să vină din alte domenii de cercetare, deşi rezistenţa va fi foarte dură, la fel cum s-a întâmplat cu cărţile lui Immanuel Velikovsky când au fost publicate./ Teoriile uniformităţii deja menţionate neagă categoric orice catastrofe globale pe Pământ, întrucât un fapt de acest fel ar pune capăt evoluţiei graduale a speciilor. Astfel că, toate observaţiile care se fac acum se proiectează asupra trecutului Pământului. Din capul locului, aşa ceva este foarte comod, întrucât, dacă se presupune că condiţiile marginale sunt neschimbate se poate calcula şi interpreta totul. Însă dacă s-a produs cel puţin un sfârşit al lumii, toate teoriile uniformităţii ar fi greşite şi în mod necesar ar da rezultate false./ Dacă se demonstrează că anumite specii nu s-au dezvoltat consecutiv, ci au existat simultan, nu a putut avea loc evoluţia, întrucât în acest caz darwinismul ar fi, prin propria definiţie, o himeră fără fundament real.” (pp. 11-12).

Iată câteva fapte cercetate în această carte, foarte însemnate şi pentru scopul nostru, de a arăta slăbiciunile majore ale teoriei evoluţioniste:

- Urme de picioare umane cu încălţăminte! în acelaşi loc cu urme pietrificate de dinozauri – R. Paluxy, Texas (desc. câteva decenii în urmă) (p. 13).
- Ciocan cu mâner de lemn inclavat în gresie! – London, Texas (fam. Hahn, 1934) (p. 13); potrivit unor cercetări minuţioase, în mod sigur nu e o falsificare (p. 15); dacă datarea lui ar fi bună, înseamnă că dinozaurii au dispărut doar acum 10.000 de ani; probele se potrivesc cu ideea diluviului universal (căldură şi presiune intensă) (p. 16).
- Descoperiri aflate în Muzeul Comitatului Somerwell, Glen Rose, Texas: lemn petrificat de diverse tipuri şi forme; urme de corali fosilizaţi; dinţi de rechin; fragmente de rocă cu urme de dinozauri; trilobiţi fosilizaţi; oase şi fragmente de craniu de mamifere mari; obiecte --- toate aflate în acelaşi strat geologic! (p. 15).

• În Muzeul Dovezilor Creaţiei: urme umane mai mari decât cele obişnuite astăzi, împreună cu urme de dinozauri (în aceeaşi rocă!) (p. 16).

• Urme umane şi de dinozauri în aceeaşi rocă – R. Paluxy 1908, 1940 (pp. 23 sq.); lutul s-a pietrificat, imposibil de presupus un fals, deşi au fost găsite şi falsuri în zonă. Revista *Nature* (320, 1986, p. 308), prof. John Morris (conduce Institutul de Cercetări Creaţioniste) (*Nature* 321, 1986, p. 722), precum şi C. Baugh (C. Baugh, *Scientific Evidence that Dinosaurs and Men walked toghether*, Orange, 1987, 1991) confirmă autenticitatea acestor probe; alte descoperiri (1987), mediatizate, au pus în lumină cinci urme clare de paşi umani cu degetele vizibile în acelaşi sit.

Alte descoperiri inedite (pp. 33 sq.):

• Schelet aproape complet de saurian carnivor acvatic de 3 m, în strat recent (i se stabilise extincţia cu 15 mil. ani în urmă) – Alan Dawn, aprilie 1998.

• Cimitir de dinozauri conservat corespunzător teoriei cataclismice diluviene în stepa mongolă; un saurian de 21 m x 6 m x 100 t, cel mai mare din Asia – Bild, 10 dec. 1996.

• Lângă Sumatra: pescuit! un schelet de dinozaur.

• Cuiburi de păsări sau dinozauri păstrate; China, Henan, oase şi cuiburi, un embrion – alte probe pentru conservarea rapidă ca urmare a presiunii hidraulice datorate Potopului, care a inclavat numeroase astfel de fosile în straturi ce s-au pietrificat la presiuni mari, cu acţiune cvasiinstantanee, iar nu lent.

• Cui în bloc masiv de gresie – carieră, N Angliei, David Brewster, 1844. Fir de aur manufacturat, în rocă la 2,5 m profunzime – Rutherford-Mills, Anglia, 22 iun. 1884. Figură de lut inclavată în rocă – Frederick Wright, 1887.

• Sfere metalice – mină de pirofilită, Africa de Sud, în rocă estimată la 2.800 mil. de ani în urmă. („Trebuie să credem că originile umanităţii urcă atât de mult înapoi în timp? Dacă ar fi aşa, fiinţa umană ar fi existat pe Pământ înainte de dinozauri, trilobiţi şi alte animale pe care evoluţionismul le consideră anterioare nouă. Văzut astfel, ar fi existat fiinţe umane de când a început viaţa să se dezvolte şi când celelalte organisme erau doar cele unicelulare. Aceasta este ceea ce s-ar desprinde din datarea geologică, întotdeauna, dacă nu ar fi falsificări sau datarea ştiinţifică a rocilor nu ar fi greşită" - p. 35). Una dintre aceste sfere execută o rotaţie completă la 128 de zile (dr. Roelf Marx, Muzeul Klerkdorp). Ceva asemănător: sfere, tot cu striaţii, din Most, Cehia, având nu doar oţel ci şi rocă vulcanică în compoziţie, indică Nordul (p. 36).

• Instrument metalic strălucitor într-o geodă (rocă) cu fosilizări de moluşte – Olancha, California, febr. 1961.

• Numeroase urme care probează inclavarea rapidă, diluvială (pp. 36-39). Ex.: deget fosilizat complet, cu unghie şi măduvă osoasă, lângă Glen Rose (p. 36).

• Mâna stângă a unui copil lângă urme de paşi de dinozaur – Dinosaur Valley, dr. Dougherty, 1987; 7 urme de labe de felină lângă altele de paşi de dinozaur – id. 1980. Dinozauri cu animale mai „recente", în mină de cărbune, Bernissart, Belgia ş.a. (p. 48)

• Urme de paşi cu încălţăminte!, în rocă profundă – 69 km NV de Delta, Utah, William Meister, 1968 (p. 40). „Într-un strat carbonifer din comitatul Pershing (Nevada), s-a descoperit în anul 1927 impresiunea unui papuc. Solul era atât de limpede, încât se disting amprentele unui fel de fir răsucit. I se atribuie 165-195 milioane de ani" (p. 46).

• „Nu cunosc niciun punct de pe Pământ în care să fie documentată complet sau aproximativ ordinea evoluţiei prin intermediul clasificării şi excavării păturilor terestre cu fosilele pe care le conţin. Când se vorbeşte despre aceasta cu geologi, ei admit că poate e necesar să se excaveze în 50 de locuri distincte de pe Pământ pentru a putea avea toţi paşii presupusei evoluţii. Dar, fiind atâtea situri, cum se poate şti care este ordinea corectă? Pentru a o şti se aplică legea lui Darwin,

potrivit căreia, cu cât sunt mai primitive organismele găsite, cu atât sunt mai vechi. Conform darwinismului, speciile mai simple [fosile, extinse, n.n.] nu trebuie să apară în straturile mai tinere, adică mai superficiale, împreună cu forme de viaţă mai dezvoltate." (p.39). Dar descoperirile menţionate şi numeroase altele contrazic sistematic această premisă evoluţionistă. Probe de fosile amestecate, care nu respectă principiul evoluționist al consecutivităţii straturilor, aflate în toată lumea (pp. 42-46): Australia (Winston ...), Turkmenistan, Nigeria, deşertul Gobi, Grand Junction SUA, Kentuky etc.

• Descoperiri extraordinare în straturi de carbon (pp. 47-49): degetar (1883 SUA); lingură (1976 SUA); cazan de fier (1971 SUA); instrument de metal (1853 SUA); cub de 750 g – oţel, carbon, nichel şi puţin sulf – în cărbune „terţiar" (J. Buttlar 1855); lanţ de aur 8 K (1891); recipient de metal îmbrăcat în argint (Scientific American 1852) etc.

• Forme regulate, asemănătoare literelor I şi U, o mână umană – în bloc de marmură (estimat la mai multe „milioane de ani") – *American Jurnal of Science*, 1831 (Valley of the Giants...) (p. 71).

• Mamuţi fosili (sute de mii) în Siberia şi Alaska – se presupune că antediluvian acolo era climă blândă, iar modul fosilizării arată că au fost prinşi de Potop (pp. 81 sq.).

• „Dar dacă a avut într-adevăr loc un diluviu universal, metodele ştiinţifice de datare, care permit verificarea vârstei unui obiect de mai mult de 5.000 de ani până la maximum 10.000 de ani, nu folosesc." (p. 53). 95% dintre fosile sunt vertebrate marine, 4,75% plante şi alge, 0,25% restul, puţin dintre acestea animale terestre şi om; în toată lumea se ştiu cca. 1.300 de schelete de dinozauri, puţine oase umane.

• Autorul critică fără drept de apel metodele de datare „absolută", arătând şi manipulările care se fac (pp. 56 sqq.):

• Până la 5.000 de ani în urmă C-14 are eroare deja de 10%. Imposibil de folosit mai mult de 20.000 a.î.u. (izotopii radioactivi tind spre zero). Factori perturbatori dovediţi: erupţii vulcanice, reacţii atomice, meteoriţi. Dendrocronologia merge şi ea până la cel mult 10.000 a.î.u., fiind foarte imprecisă, inelele nu se formează doar unul pe an – deci „două metode dubioase se sprijină una pe alta".

• Celelalte metode cu izotopi radioactivi sunt la fel de incorecte (U-Th-Pb; K-Ar). Presupunerea că aceiaşi izotopi au existat şi în trecut e hazardată. Aceiaşi factori perturbatori ca pentru C-14 dovedesc că nu se poate presupune o variaţie neglijabilă a radiaţiei.

• Este analizată amănunţit solidificarea rapidă a rocilor sedimentare şi metamorfozarea unor roci ca urmare a Potopului (pp. 61 sq.).

• Schimbarea polarizării rocilor magnetice (care reţin orientarea din momentul răcirii) indică evenimente catastrofice, dovedind încă o dată injusteţea uniformismului lui Lyell, pe care se bazează evoluţionismul şi vârstele de „milioane de ani", precum şi incorectitudinea principiilor uniformiste ale datării cu izotopi radioactivi (p. 72).

• Paleomagnetismul şi hărţile vechi converg în a demonstra că pământul „a dansat", fiind supus unor evenimente cataclismice (pp. 73 sq.). Unde este Sahara era o mare, la Polul Sud nu era gheaţă; în Canada – fosile de palmieri cu fructe; păduri complet congelate sub stratul de gheaţă de la Polul Sud; multe animale conservate complet, cu piele, muşchi şi organe, unele surprinse în deplasare sau în somn.

• Toate acestea, zicem noi, converg, de fapt, cu celelalte cercetări ale creaționiștilor, care demonstrează că înainte de Potop erau alte condiţii climatice, mult mai uniforme pe tot Pământul, o pătură de abur prezentă şi în atmosfera mai înaltă, în loc de nori, ferea mult mai bine de radiaţiile nocive şi crea o climă mult mai uniformă, fără variaţii atât de mari ca acum de la Poli la Ecuator. Această situaţie consider că are legătură şi cu sănătatea mai bună a oamenilor,

dar şi a animalelor, respectiv cu dimensiunile mai mari ale tuturor vietăţilor de atunci, inclusiv a oamenilor.

• Hărţi maritime de mare precizie (Charles Hapgood, *Maps of the Ancient Sea Kings*, New York, 1996, Londra 1974, 1966) din sec. XV au reprezentată Antarctida, neacoperită de gheaţă (Polul Sud a fost descoperit în 1818!). Oranteus Fineus (1531) publică hărţi şi mai vechi, cu conturul autentic al Antarcticii, fără calota de gheaţă. La fel la Gerhard Mercator (1565) şi într-o hartă din 1737, la Philippe Buache, care prezintă ţărmul şi topografia Antarctidei care acum este sub gheaţă şi un fluviu care se ştie că o divide în două pe sub calotă. Harta lui Piri Reis (1513) prezintă America de Nord şi de Sud, cu izvorul Amazonului, detalii privind Anzii, i. Malvine (desc. 1592) cu latitudine corectă, detalii corecte despre geografia Antarctidei care acum este sub gheaţă. De asemenea, hărţi mai vechi, ale lui Dulcert Portolano (1139) şi Zeno (1380) prezintă locuri din Africa, Europa şi Groenlanda cu latitudini şi longitudini corecte (deşi longitudinile s-au putut calcula corect abia dup 1761). Heinke Sudholf (*Sorry, Columbus*, Bergisch-Gladbach, 1990) demonstrează că America a fost descoperită şi chiar colonizată de fenicieni încă din sec. II î.Hr. (p. 76).

Alte cercetări:

• Se demonstrează că loessul (Germania centrală, Ungaria, Rusia, Asia centrală, N Chinei) a rezultat în urma impactului diluvial, întrucât nu există în jur suficientă masă muntoasă care să explice imensul material aluvionar fin (p. 82).

• Atlantida (continent sau arhipelag mai bogat, n.n.) s-a prăbuşit în mijlocul Atlanticului în urma cataclismului diluvial (Otto H. Much, *Ales über Atlantis*, Viena, 1974), rămânând doar insule şi munţii subacvatici cunoscuţi (pp. 83 sq).

• Ca în alte studii creaţioniste, se demonstrează că glaciaţiunea este de fapt urmarea Potopului (foarte probabil produs de impacturi meteoritice, şapte majore descrise şi de Al. şi E. Tollmann), respectiv a vulcanismului exacerbat de după Potop, în paralel cu mişcări tectonice mult accentuate (pp. 86 sqq.).

• Durata anului şi polii (punctele cardinale) s-ar fi modificat dela 360 de zile antediluvian la 365,2422 astăzi, datorită impacturilor meteoritice care au provocat Potopul (pp. 92 sq.). De altfel, notăm noi, Dumnezeu a vorbit de anotimpuri doar după Potop, către Noe (***Fac***. 8,22), deci poate nici axa polilor nu era înclinată înainte. Dar o schimbare climatică în sensul formării anotimpurilor şi a climei de astăzi tot a avut loc după diluviu, foarte probabil coroborat cu transformarea păturii de abur din straturile superioare ale atmosferei în condiţiile actuale, cu umiditate mai scăzută, în etajele unde acum are loc formarea norilor.

Autorul analizează în continuare dovezile geologice, paleontologice şi astronomice pentru Potop, şi demonstrează acurateţea miturilor despre Potop şi Atlantida. Efortul său se alătură tuturor cercetătorilor care iau în serios Sfânta Scriptură în ultimele decenii, observând inconsistenţa teoriilor uniformiste şi evoluţioniste.

c. Critici din partea creaţionismului ştiinţific asupra uniformismului, cu probe în favoarea diluviului universal.

Secolul XX, fiind dominat de uniformism (James Hutton, sec. XVIII; Charles Lyell, sec. XIX) şi evoluţionism ca paradigme academice, critica acestora s-a strecurat cu greu. Probele împotriva uniformismului, în favoarea unor evenimente cataclismice care au intervenit în cursul lin al evenimentelor geologice, erau expediate rapid, căutându-se mereu explicaţii în interiorul sistemului stabilit.

Cu toate acestea, s-au acumulat numeroase probe pentru impacturi meteoritice sau alte evenimente cataclismice care au afectat Terra.[87] Astfel, dacă unele manuale şi enciclopedii evoluţioniste menţin propagandistic imaginea naivă a uniformismului care a triumfat în faţa catastrofismului (Georges Cuvier, sec. XIX), asemenea fapte, evidente şi numeroase, care nu mai pot fi ascunse, îi contrazic. De altfel, din înseşi prezentările istoriei conflictului dintre cele două doctrine geologice opuse, reiese clar că uniformismul a fost formulat la început pentru a elimina învăţătura biblică despre potopul universal – învăţătură care are paralele uimitor de similare în numeroase mituri şi legende de pe întreg mapamondul.[88]

Un studiu recent aduce argumente puternice atât pentru un cataclism diluvial relativ recent, cât şi pentru vârsta tânără a pământului, dintr-un domeniu care se considera a fi unul dintre cele mai importante referinţe ale uniformismului şi evoluţionismului: datarea cu carbon radioactiv (^{14}C).[89] Până în anii 1980 a fost folosită o metodă prin care se numărau evenimentele de înjumătăţire radioactivă β. Foarte multe datări care raportau vârste mult scăzute (15.000 de mostre care indicau date mai mici de 50.000 de ani până în 1970 în revista *Radiocarbon* !) nu au fost luate în seamă deoarece, datorită metodei folosite, se considera că datele sunt contaminate de radiaţiile cosmice. Din anii 1980 se foloseşte tehnica mai modernă AMS (accelerator mass specrtometer), prin care se numără direct atomi de ^{14}C, iar nu evenimente de înjumătăţire β. Din acest motiv, AMS nu mai întâmpină problema de a se determina în ce măsură s-a exercitat influenţa radiaţiei cosmice în înjumătăţirea ^{14}C.[90] Prezenţa atomilor de ^{14}C în mostre care aceştia ar trebui să nu apară, întrucât sunt plasate de geologia uniformistă înainte de 100.000 de ani în urmă, este expediată adesea prin teoria „contaminării". Cu toate acestea, nu se dau explicaţii pentru aceste contaminări şi se trece uşor peste neconcordanţele frecvente între diferitele metode de datare cu izotopi radioactivi.[91] În unele cazuri, acest tratament merge atât de departe încât cercetătorii înşişi recunosc că sunt nevoiţi să presupună o „contaminare" în mostre care prezintă în mod evident atomi intrinseci de ^{14}C, doar pentru a menţine scara uniformistă.[92] Lipsa completă de izotopi de ^{14}C a fost constatată îndeosebi în probe corelate Precambrianului şi unor probe Fane-

---

[87] Reed Wicander, James S. Monroe, *Historical Geology: Evolution of Earth and Life Through Time*, Sixth Edition, 2010 – *The Terrestrial and Jovian Planets*, p. 8; *Tectonics of the Terrestrial Planets*, p. 48; *The Sudbury Meteorite Impact and Its Aftermath*, p. 178 etc. Richard C. Selley, L. Robin M. Cocks, Ian R. Plimer, *Encyclopedia Of Geology*, Elsevier Academic Press, 2005. Graham R. Thompson, Jonathan Turk, *Introduction to Physical Geology*, 2nd ed., Barnes and Noble, 1997, pp. 4-5.

[88]

[89] Baumgardner, J. R., *14C Evidence for a recent global Flood and a Young Earth*, in „Radioisotopes and the Age of the Earth: Results of a Young-Earth Creationist Research Initiative, edited by L. Vardiman, A. A. Snelling,
and E. F. Chaffin, Institute for Creation Research, El Cajon, California, and Creation Research Society, Chino Valley, Arizona, 2005, pp. 587–630.

[90] *Ibid*., pp. 588-589, 591.

[91] *Ibid*. pp. 598-604.

[92] *Ibid*., pp. 603-604.

rozoice non-biologice.[93] Au fost descoperită, însă, o semnificativă prezenţă a atomilor de ^{14}C în probe prelucrate în vederea decontaminării din cărbuni presupuşi de diferite vârste cu mult anterioare limitei de 100.000 de ani în urmă (Eocen, Cretacic şi Carbonifer),[94] respectiv în diamante aflate la 100 km adâncime în scoarţa terestră (estimate uniformist la vârste mai mari de un miliard de ani !).[95] Alte studii arată că producerea de ^{14}C *in situ* nu poate explica prezenţa ^{14}C în diamantele studiate.[96]

Toate aceste observaţii îl fac pe autor să constate: „We are convinced the proposition, promulgated 180 years ago by Charles Lyell, that the present is the key to the past, simply is not valid.”.[97] Mai mult decât atât, foarte multe date pledează pentru un cataclism diluvial petrecut la câteva milenii înainte de Hristos, în totală concordanţă cu datele biblice.[98]

Cercetările realizate cu ajutorul metodei AMS concentrează organismele fosile în jurul datei de 50.000 de ani în urmă, ceea ce demonstrează că un cataclism universal a produs fosilizarea lor. Data respectivă se reduce la câteva milenii, ţinând seama de accelerarea înjumătăţirii ^{14}C datorate potopului universal.[99] În sprijinul accelerării ratei înjumătăţirii ^{14}C dar şi U/Pb în timpul cataclismului diluvial vin alte studii – spre exemplu despre urme de heliu difuzat recent în zirconiu, radiohalouri în granituri, respectiv urme de fisiune în zirconiu (pe probe din diverse niveluri prelevate în Marele Canion).[100]

Desigur că, aşa cum arată autorul, o astfel de viziune este nouă faţă de standardul uniformist. Dar probele prezentate arată că modelul uniformist, care prevede doar transformări geologice lente, desfăşurate pe o scară de timp enormă nu are susţinerea în fapte pe care şi-o arogă.

3. Răspândirea seminţiilor după Potop.

a. Prezentare generală a temei Tabelului Naţiunilor.

[Această prezentare generală reprezintă o secţiune din lucrarea de doctorat cu titlul *Antropologia în lumina Revelaţiei şi a ştiinţei*, publicată şi aparte ca articol în revista Facultăţii de Teologie din Oradea, *Orizonturi teologice*. Prezentarea generală nu îşi propune mai mult decât ceea ce îi spune numele, o punctare a subiectului, discutând

---

[93] *Ibid.*, pp. 593-595.
[94] *Ibid.*, pp. 604-609.
[95] *Ibid.*, pp. 609-614.
[96] *Ibid.*, pp. 614-616.
[97] *Ibid.*, p. 618.
[98] *Ibid.*, pp. 617 sqq.
[99] *Ibid.*, pp. 587-588, 620 sqq.
[100] Humphreys, D. R., *Young helium diffusion age of zircons supports accelerated nuclear decay*, in „Radioisotopes and the Age of the Earth: Results of a Young-Earth Creationist Research Initiative”, edited by L. Vardiman, A. A. Snelling, and E. F. Chaffin, Institute for Creation Research, El Cajon, California, and Creation Research Society, Chino Valley, Arizona, 2005, pp. 25–100. Snelling, A. A., *Radiohalos in granites: evidence for accelerated nuclear decay*, in loc. cit., 2005a, pp. 101–207. Snelling, A. A., *Fission tracks in zircons: evidence for abundant nuclear decay*, in loc. cit., 2005b, pp. 209–324.

foarte pe scurt câteva opinii mai cunoscute asupra subiectului. Îmi propun în continuare în cadrul cărţii de faţă o cercetare mai amănunţită, îndeosebi cu ajutorul literaturii patristice în coroborare cu datele ştiinţei.]

Ceea ce interesează preistoria postdiluviană sunt capitolele 10 şi 11 din ***Facerea***, unde sunt înregistrate neamurile lumii descendente din fiii lui Noe şi se relatează răspândirea acestora după evenimentul de la Turnul Babel, deoarece odată cu capitolul 12, cu istoria lui Avraam (sec. XIX, respectiv prima jumătate a sec XVIII î.Hr.), se intră în perioada istorică.

Biblia împarte neamurile pământului în trei mari ramuri: «Iată spiţa neamului fiilor lui Noe: Sem, Ham şi Iafet, cărora li s-au născut fii după Potop» (***Fac.*** 10,1). Cercetătorii moderni au fost frapaţi de la început de uimitoarea mulare a acestei împărţiri pe realitatea celor trei linii rasiale majore: galbenă, neagră şi albă (deşi se consideră de către interpretarea tradiţională posibilitatea ca rasa galbenă să provină tot din Ham ca şi cea neagră, iar rasa semită ar fi una albă dar cu unele caracteristici proprii). Unii cercetători doresc să desfiinţeze legătura dintre această clasificare, înşiruirea biblică de popoare preistorice şi realitatea istorică, în spiritul criticismului biblic care nu acordă Bibliei suficientă valoare ca izvor istoric.

Criticismul biblic încearcă adesea să minimalizeze importanţa ştiinţifică a informaţiilor Sfintei Scripturi cu privire la istoriografia timpurie, cu toate că trebuie remarcat, chiar pornind de la considerente exclusiv laice extraordinarul cumul de cunoştinţe referitoare la acest subiect în Scriptura poporului evreu, care până în perioada regalităţii nu a beneficiat de un stat sau o civilizaţie proprie. Sunt înregistrate începând cu ***Fac.*** 10-11 date despre naţiuni răspândite pe toate continentele cunoscute: de la Oceanul Atlantic până în stepele Asiei şi din mijlocul Europei până în pădurile africane.

Evenimentul diluviului lui Noe trebuie să fi avut loc nu mai devreme de 4.000 î.Hr, atât potrivit cronologiei biblice, dar şi a celei asiriene sau egiptene.[101] Începutul domniei regelui legendar egiptean Menes este plasată în cca. 3.000 î.Hr., iar lista regilor sumerieni începe cel mai devreme la o dată ulterioară (cca. 2.700 î.Hr.).[102]

Istoriografia greacă începe mult mai târziu, cu Hekataios din Milet (sec. VI-V) şi Herodotos din Halikarnassos (sec. V), iar aceştia se inspiră în probleme de istorie veche din cronicile şi listele de regi orientale (mesopotamiene şi egiptene).[103]

---

[101] Cf. Dr. David Livingston, *The Date of Noah's Flood: Literary and Archaeological Evidence*, http://www.davelivingston.com/flooddate.htm . Dr J. Osgood, *The Date of Noah's Flood*, Creation 4(1):10–13, March 1981. Ernest de Bunsen, *The Chronology of the Bible Connected with Contemporaneous Events in the History of Babylonians, Assyrians, and Egyptians*, pref. A.H. Sayce, Longmans, Green and Co., London, 1874, p. 2: 2360 î.Hr. dată extrasă corect din datele biblice, deşi o asociază cu teorii pe care nu le împărtăşesc. – în jumătatea mileniului III î.Hr.

[102] G. Maspero, *L'archéologie egiptienne*, Maison Quantin, Paris, 1887. Leonard W. King, *Legends Of Babylon And Egypt In Relation To Hebrew Tradition*, ed. Humphrey Milford, Oxford University Press, 1918. *Dioses y faraones de la mitologia egipcia*, ed. Geraldine Harris, ilustr. David O'Connor, trad. Mónica del Palacio, Grupo Anaya, 1998, p. 12 (*Gods and Pharaohs from Egyptian Mithology*, Eurobook Limited, London, 1992). Prof. Bob Brier, *The History of Ancient Egypt*, The Teaching Company, 1999, part I(-II).

[103] Adelina Piatkowski, *Introducere*, în Herodot, *Istorii*, trad. Adelina Piatkowski, ed. bilingvă, Ed. Teora, Bucureşti, 1998, pp. 25-91.

Cercetătorii cei mai critici sunt nevoiţi să recunoască Bibliei meritul păstrării unor date uimitor de corespunzătoare cu cele care se pot desprinde din cronicile mesopotamiene şi egiptene, respectiv meritul unei cunoaşteri geografice a răspândirii popoarelor, însă se afirmă adesea că criteriul geografic este singurul care intră în calcul în lista din ***Fac.*** 10,1-32 iar acest Tabel al Naţiunilor este o încercare tardivă (din perioada regatului evreu, începând cu sec. X î.Hr.) de a conecta istoriografia reală la o presupusă întâietate a liniei semitic-abrahamice a evreilor ca popor ales: „această listă este aranjată îndeosebi după considerente politice decât etnice" – şi exemplifică mai încolo: Canaan este inclus la Ham „pentru că a fost sub controlul nominal al Egiptului din 1500-1200 î.Hr.".[104]

Dacă unicul criteriu ar fi cel politic, nu s-ar explica apartenenţa la Ham a cretanilor (Caftorim), a lui Nimrod din Babilon şi foarte multe dintre conexiunile stabilite în Tabelul Naţiunilor nu ar putea fi înţelese, pentru că nu au nicio legătură cu factorul politic, ci tocmai dimpotrivă, cu cel rasial-etnic, *genetic* dacă dorim. În privinţa unicităţii criteriului geografic care ar intra în alcătuirea Tabelului Naţiunilor, cercetătorii amintiţi sunt nevoiţi să se contrazică, unii admiţând, în faţa evidenţei, şi o mare persistenţă a criteriului rasial-etnic. Este adevărat, criteriul lingvistic este mai puţin prezent sau deloc, dar aceasta poate avea o explicaţie simplă în faptul că multe popoare de o anumită sorginte genetică s-au integrat în spaţii lingvistice şi culturi diferite de cea de origine a lor (v. *infra*, exemple între cazurile de popoare tratate).

Totuşi, *Ilustrated World of the Bible* scrie: „Considerente politice şi istorice, precum şi grupări rasiale, lingvistice şi geografice, au fost fără îndoială responsabile pentru relaţiile genealogice între naţiunile date aici şi pentru urmărirea originilor lor din unul dintre fiii lui Noe".[105] Se observă că acest comentariu este şi el gândit în spirit criticist întrucât dintre cele două laturi ale Revelaţiei, divină şi omenească o accentuează pe cea de-a doua, fără prea mari şanse pentru prima: Tabelul Naţiunilor este văzut în exclusivitate ca o operă omenească, fără a acorda vreo atenţie asistenţei dumnezeieşti în opera profeţilor care au alcătuit Biblia. Dar se recunoaşte multitudinea criteriilor cu valoare istorică utilizate de Biblie în alcătuirea Tabelului Naţiunilor din ***Fac.*** 10.

Textele care înregistrează popoarele după Potop, cu legăturile lor de înrudire genetic-rasială sunt: ***Fac.*** 10,1-32, ***Fac.*** 11,10-32 şi 1 ***Cron.*** 1.[106]

Clasificarea acestor popoare începe invers, cu fiul citat întotdeauna ultimul între cei trei fii ai lui Noe, Iafet. Criticii biblici sunt în general şi ei de acord că popoarele iafetite corespund în mare celor indo-europene. O anumită relevanţă în acest sens are o *Pictură murală în mormântul lui Seti* (cca. 1.300 î.Hr., faraon egiptean), redată în *Ilustrated World of the Bible* (1958): libienii (alb), nubienii sau Cuş (negru),

[104] *The Oxford Annotated Bible with Apocrypha* (*OAB*), Revised Standard Version, ed. By Herbert G. May, Bruce M. Metzger, Oxford University Press, New York, 1965, p. 12.

[105] *Ilustrated World of the Bible,* Library Mc Graw – Hill Book Company, Inc., New York – Toronto – London, vol. I., The Law, Jerusalem, 1958, vol. I, p. 37.

[106] Cf. Richard J. Clifford, S.J., şi Roland E. Murphy, O. Carm., *Génesis*, în *Nuevo Comentario Biblico San Jerónimo*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 2005, pp. 25-26. Henri Joseph Crélier, *op. cit*., pp. 123-141.

asiaticii i.e. canaaniţii (maro închis) şi egiptenii înşişi (cu piei roşii), observându-se şi o diferenţă de port, coafură etc.[107]

Este clar că în alcătuirea Tabelului a primat etnonimul, deşi şi aceasta este adevărat că adesea popoarele antice se numeau după un patriarh al lor, iar uneori un mare conducător sau erou. De obicei însă, în această epocă în care se accentuează caracterul patriarhal al societăţilor omeneşti, un patriarh era şi conducătorul oştilor, al triburilor sau uniunilor de triburi, deci cel mai în măsură să devină erou. Unii dintre aceşti eroi au fost deificaţi, astfel provenind unii dintre zeii popoarelor politeiste. Aceste observaţii sunt valabile şi pentru popoarele hamite şi semite.[108]

Tabelul înşiră mai întâi iafetiţii (posibil corespunzând în mare indoeuropenilor) nordici, Gomer şi Magog, îi numeşte apoi pe cei răsăriteni, Madai, pe cei sudici, Iavan, Tubal, Meşeh, iar apoi pe cei vestici, Tiras. Situaţia surprinsă este aceea a începutului răspândirii popoarelor indoeuropene, dar şi mai larg, a celor eurasiatice, realizând un paralelogram între Carpaţi – Nordul Mării Caspice şi Insulele Ionice – Sudul Mării Caspice.[109]

Gomer este identificat cu *cimerienii* (*Kymmeroi*), care au trăit pe ţărmul nordic al Mării Negre, fiind cunoscute expediţiile lor în Asia Mică (sec. VIII-VII î.Hr.) şi o invazie masivă a lor, „probabil sub presiunea *sciţilor*”,[110] în Orientul Apropiat, la începutul epocii fierului. Acest nume poate fi pus în legătură cu popoarele nord-caucaziene. Uneori este identificat ca strămoş al celţilor (cf. Nennius, sec. VIII

---

[107] *Ilustrated World of the Bible*, ed. cit., vol. I., p. 39.

[108] În afara lucrărilor menţionate expres în paragrafele acestei secţiuni: *The Interpreter's Bible. General and Old Testament Articles, Genesis – Exodus*, vol. 1, New York, Arlington Press, Nashville, 1952 (Walter Russell Bowie, *Exposition*, pp. 458 sqq.; Cuthbert A. Simpson, *Exegesis*, pp. 465 sqq.); James Hastings et al., *op. cit*., pp. 127, 220, 339, 440, 459, 588, 853, 905, 954, 1004 ş.a.; *OAB*, pp. 11-12; Gerhard von Rad, *La Genèse*, trad. Etienne de Peyer, Éditions Labor et Fides, Genève (Suisse), 25 oct. 1968, pp. 138 sqq.; *Enciclopedia de la Biblia*, Ediciones Garriga S.A., Barcelona, vol. I (A-B), vol. II (C-Em), vol. III (En-Hi), vol. IV (Ho-Ma), vol. V (Me-P), vol. VI (Q-Z), 1963; G. Johannes Botterweck (dir.), Helmer Ringgren, *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978; Pierre-Maurice Bogaert, Matthias Delcor, Edmond Jacob, Edouard Lipsiski, Robert-Martin Achard, Joseph Fonthoth, *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, Brepols, 1987, respectiv tradus în spaniolă ca *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Editorial Herder, Barcelona, 1993; John Boardman, Jasper Griffin, Oswin Murray, eds., *The Oxford History of the Classical World*, Oxford, New York, Oxford University Press, 3 ed., 1988; David Noel Freedman (ed. in chief), assoc. eds. Gary A. Herison, David F. Graf, John David Pleins, managing ed. Astrid B. Beck, *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York – London – Toronto – Sidney – Auckland, vol. I (A-C), vol. II (D-G), vol. III (H-J), vol. IV (K-N), vol. V (O-Sh), vol. VI (Si-Z), 1992.

[109] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Genealogii biblice şi vechitestamentare*, în *AA* (2002-2003, III / XXVIII), coord. Decan Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, 2004, [pp. 7-14], pp. 9-10. ; *Atlas de la Historia de la Humanidad*, The Times, Faro de Vigo, Barcelona, 1999 (pp. 32-85); J. M. Roberts, *Historia Antigua. Desde las primeras civilizaciones hasta el renacimiento*, Ed. Blume, Singapur, 2005 (pp. 10-355 et *passim*).

[110] Guido A. Mansuelli, *Civilizaţiile Europei Vechi*, trad. Alexandra Slavu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1978, vol. 2, pp. 215-216. E.g., Syncellos (sec. VIII-IX) îi numeşte strămoşi ai cappadocienilor. Georgius Syncellus, *Ecloga chronographica*, ed. Mosshammer, A.A., Ed. Teubner, Leipzig, 1984, pp. 46-55 (20-59). Cf. William Adler & Paul Tuffin, *The Chronography of George Synkellos: A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*, Oxford University Press, 2002, *passim*.

d.Hr.).[111] Fiii lui Gomer sunt Aşchenaz, Rifat şi Togarma. Aşchenaz este identificat cu *sciţii*,[112] iar uneori este indicat ca strămoş al *celţilor*.[113] Rifat se poate referi la *sarmaţi* (cf. Synkellos),[114] ca învecinaţi cu sciţii şi înrudiţi cu ei sau prin extindere la popoarele *ariene*. Togarma este considerat strămoşul *armenilor* (cf. Synkellos).[115]

Magog este văzut ca locuind stepa rusească, fiind strămoşul *slavo-germanilor*, probabil şi al *celţilor* (cf. Synkellos, sec. VIII-IX d.Hr.; iar uneori ai *sciţilor* sau goţilor – cf. Nennius) sau al unor popoare asiatice. Magog este situat rareori în Asia Mică, după numele Gyges al regelui Lidiei,[116] variantă însă neverosimilă deoarece majoritatea cercetătorilor realizează că profeţia despre Gog şi Magog (***Iezechiel*** 38-39; ***Apocalipsa*** 20,8) se referă la popoare nordice şi estice care continuă să se afirme în istorie până la sfârşitul lumii iar nu doar în antichitate.

Madai îi numeşte pe *mezi*, iar Iavan pe *greci* (cf. Synkellos). Numele Iavan este pus în legătură etimologică şi cu *ionienii*, ramură importantă a grecilor, care au fost alungaţi din Grecia centrală de către dorieni (sec. XII î.Hr.), populând îndeosebi Atica şi ţărmul occidental al Asiei Mici cu insulele adiacente.[117] Fiii lui Iavan sunt: Elişa, Tarşiş, Chitim şi Dodanim. Elişa este situat în Sicilia (cf. Synkellos; iar uneori în Cipru[118]), reprezentându-i astfel pe coloniştii Mediteranei centrale şi sudice, care au fost în marea lor majoritate *dorieni* (din Sicilia şi până în Cipru, precum şi în Cirenaica).[119] Tarşiş se referă la Tartessos, fostă colonie feniciană preluată de *foceeni* (sec. VI î.Hr.),[120] dar istoria regiunii Guadalquivirului, numită de greci şi fenicieni Tartessos, respectiv Tarşiş este mult mai veche,[121] grecii vorbind despre o organizare cu legi scrise a regatului Tartessos mult anterioară prezenţei feniciene la Cádiz (cca. 1.100 î.Hr.), „încă din cea mai îndepărtată antichitate. Această tradiţie păstrează amintirea civilizaţiilor înfloritoare din Spania meridională din epoca neolitică şi din cea a bronzului, care explică dezvoltarea civilizaţiei iberice mai recente din Andaluzia".[122]

---

[111] Nennius, *Historia Brittonum*, J. A. Giles (ed.), *Six Old English Chronicles*, Ed. Henry G. Bohn, Londra, 1848, & 18 – sec. VIII; nu are valoare ştiinţifică decât în măsura în care reia denumirile din cronicile mai vechi; face presupuneri hazardate când tratează genealogia regilor britanici.
[112] Cf. *Ilustrated World of the Bible*, ed. cit., vol. I., pp. 36-37.
[113] Richard J. Clifford, S.J., şi Roland E. Murphy, O. Carm., *art. cit.*, p. 25: Aşkenaz era termenul idiş din Evul Mediu pentru Germania.
[114] Guido A. Mansuelli, *op. cit.*, vol. 2, p. 318: „Sarmaţi – Veche populaţie de stepă, care locuia la origine în regiunile situate la Est de Don şi de Caucazul septentrional. De origine iraniană, ca şi *sciţii*…".
[115] Cf. Richard J. Clifford, S.J., şi Roland E. Murphy, O. Carm., *art. cit.*, p. 25: numele hittit *Tagarma*. Proto-Hittiţii nu au fost indo-europeni, dar peste ei s-a suprapus o populaţie indo-europeană, care s-au numit hittiţi, v. *infra*, Het. Georgius Syncellus, *op. cit.*, pp. 53-56, pentru neamurile iafetite.
[116] *Ilustrated World of the Bible*, Library Mc Graw – Hill Book Company, Inc., New York – Toronto – London, vol. I., The Law, Jerusalem, 1958, pp. 36-37.
[117] Guido A. Mansuelli, *op. cit.*, vol. 2, p. 265.
[118] *Ilustrated World of the Bible*, ed. cit., vol. I., pp. 36-37. Richard J. Clifford, S.J., şi Roland E. Murphy, O. Carm., *art. cit.*, p. 25: Elişa – Cipru (Alasia în unele texte cuneiforme).
[119] Guido A. Mansuelli, *op. cit.*, vol. 1, pp. 122-123.
[120] *Ibid.*, vol. 1, p. 126.
[121] *Ibid.*, vol. 2, pp. 333-334.
[122] *Ibid.*, vol. 2, p. 334.

Aceasta înseamnă că pe vremea lui Moise Tarşişul desemna civilizaţia *iberică* meridională (cf. Synkellos). Kittim desemnează Ciprul (cf. Synkellos [123]). Dodanim este numele corupt al Rodanim, rodienii (cf. Synkellos), cei din insula Rhodos, care se păstrează astfel în 1 ***Cronici*** 1,7.[124] Rhodosul, după fenicieni, a fost colonizat de către *dorieni* (cca. sec. XII î.Hr.).[125]

Tubal este văzut ca strămoşul unor popoare caucaziene şi din Estul Asiei Mici, iar uneori şi al Italienilor şi Iberilor (cf. Nennius) prezent adesea în cuplu cu Meşec, considerat strămoş al *illyrilor* (cf. Synkellos) sau al *cappadocienilor* (cf. Nennius).[126]

Tiras este considerat strămoşul *tracilor* (cf. Synkellos, Nennius), iar uneori este „identificat de unii învăţaţi cu etruscii" din Italia.[127] Ca şi toponime apropiate există râul Nistru, numit în antichitate Tyras de către greci, la gurile căruia ionienii au întemeiat o colonie cu acelaşi nume (sec. VI î.Hr.).[128]

De numele lui Ham se leagă neamuri care aparent au legături rasiale mult mai slabe între ele decât în cazul popoarelor semitice şi a celor iafetite (indo-europene). Spre exemplu, Cuş (etiopienii) şi Canaan sunt vorbitori de limbi semitice.[129] Comparând pe alt plan etiopienii şi canaaniţii, primii sunt negri, iar ceilalţi nu. Este posibil totuşi ca prin hamiţi să fi fost desemnate rasele pigmentate în general, antropologia ştiinţifică actuală găsind asemănări tipologice mai mari între rasa galbenă şi cea neagră decât între acestea şi rasa albă. Pictura murală de pe mormântul lui Seti, amintită mai sus, poate fi utilă întrucât îi desenează pe egipteni, spre exemplu, cu pielea roşietică, deci pigmentată, iar pe canaaniţi cu pielea cafenie, deci tot pigmentată. Libienii însă, care ar intra tot între descendenţii lui Ham (Put) sunt desenaţi cu pielea albă. Pe mormântul lui Seti sunt trecute neamurile canaanite, astfel încât se poate observa că în cazul lor pigmentaţia pielii trece de la negru (Cuş) la roşiatic (Miţraim, egiptenii) şi cafeniu (canaaniţii) şi apoi la alb (Put, libienii).[130]

Teoria că Ham reprezintă rasele pigmentate nu este contrazisă de faptul că unii dintre reprezentanţii hamiţilor în cca. 1.300 î.Hr. sunt deja reprezentaţi cu pielea albă, deoarece metisările sunt foarte posibile, iar aceasta mai ales în zonele de contact cu alte rase, cum a fost şi Libia, spre deosebire de Etiopia, unde se păstrează pigmentul cel mai închis. De altfel şi în cazul indo-europenilor se întâmplă acelaşi lucru: istoria confirmă că arienii aveau caracteristicile arhetipale ale indo-europenilor, anume pielea albă, părul deschis la culoare (i.e., blond, alte nuanţe deschise) şi ochii albaştri. Aceste

---

[123] Synkellos derivă de aici şi originea romanilor. Georgius Syncellus, *op. cit.*, pp. 53-56.

[124] *Ilustrated World of the Bible*, ed. cit., vol. I., pp. 36-37. Richard J. Clifford, S.J., şi Roland E. Murphy, O. Carm., *art. cit.*, p. 25: „ …nu era greu să se confunde *r* cu *d*", adică *reş* cu *daleth*: ר cu ד .

[125] Guido A. Mansuelli, *op. cit.*, vol. 2, pp. 315-316.

[126] Unii consideră că Meşec ar fi prezent în inscripţiile asiriene ca *muşkii*, deşi acest nume s-ar putea referi şi la descendenţii lui Maş (gr. tot Moso/x ca şi Meşec – v. Georgius Syncellus, *Ecloga chronographica*, ed. Mosshammer, A.A., Ed. Teubner, Leipzig, 1984, p. 48).

[127] *Ilustrated World of the Bible*, ed. cit., vol. I., pp. 36-37.

[128] Guido A. Mansuelli, *op. cit.*, vol. 2, pp. 341-342.

[129] Cf. *Ilustrated World of the Bible*, ed. cit., vol. I., p. 43. Cf. Georgius Syncellus, *op. cit.*, pp. 50-52, pentru neamurile hamite.

[130] *Ilustrated World of the Bible*, ed. cit., vol. I., p. 39.

caracteristici s-au pierdut complet prin amestecul cu populaţiile negre din India spre exemplu, încă din antichitate indienii dobândind caracteristicile tipologice ale metişilor. Astfel, şi în cazul indo-europenilor, populaţiile din India au ajuns să dobândească multe caractere ale rasei negre, în vreme ce la extrema cealaltă, în nord-vestul Europei s-au păstrat caracteristicile indo-europene arhetipale până în timpuri recente. Influenţele culturale explică de asemenea cum unele populaţii cu o anume *origine genetică* pot ajunge să vorbească *limbi* provenite de la un alt grup de populaţii. Astfel se explică de ce canaaniţii şi cuşiţii (în sens restrâns, i.e. etiopienii) vorbesc limbi semitice.

Cuş (*etiopienii*) reprezintă fie, în general, populaţiile negre, a căror patrie este Africa şi care apoi s-au răspândit şi pe alte continente (Asia de Sud şi Est, Australia), fie, în sens restrâns poporul etiopian, din nord-estul Africii. Ambiguitatea provine din antichitate, când adesea se numeau, prin extensie, cu termenul general de etiopieni toţi negrii, iar ca teritoriu toată Africa de la Sud de Egipt. Între fiii lui Cuş sunt numite populaţii din Sudul Arabiei (Şeba, Havila, Savta, Rama şi Sabteca) sau care se presupune că ar desemna ambele maluri ale Sudului Mării Roşii, ale strâmtorii Bab-el-Mandeb şi ale Golfului Aden (Havila). La urmă este amintit Nimrod, care a instaurat primul regat puternic în Mesopotamia. Istoria arată că sumerienii,[131] primii stăpâni ai (Sudului) Mesopotamiei nu au fost de origine semită, dinastiile semite instalându-se ulterior. În stăpânirea lui Nimrod sunt trecute Babilonul, Ereh (Uruk, pe cursul inferior al Eufratului), Acad şi Calne din Şenaar (Sudul Mesopotamiei), după care se face referire la o expansiune înspre Nord, în Asiria, în urma căreia ar fi fost fondate Ninive, Rehobot, Calah şi Resen. Legăturile comerciale maritime şi terestre între sumerieni şi India, de la începutul mileniului III î.Hr.[132] au dus la presupunerea unor autori că civilizaţia Indusului (care începe în cca. 2500 î.Hr.) ar avea provenienţă mesopotamiană.[133]

Miţraim reprezintă *Egiptul*, iar fii lui Miţraim sunt atât popoare din Nordul Africii: Ludim, Anamim, Lehabim, Naftuhim, Patrusim; cât şi din zona Mării Mediterane: Casluhim («de unde au ieşit *filistenii*»), din Nordul Africi sau Creta sau Insulele din Sudul Mării Egee şi Caftorim (Creta – i.e., civilizaţia minoică veche – bronzul cretan – nu a fost indo-europeană [134]). Put, fiul lui Ham, îi reprezintă pe *libieni* (ca şi Lehabim, alt popor libian, dintre descendenţii lui Miţraim).

Canaaniţii ocupau un teritoriu cuprins în actualele ţări: Siria, Liban, Israel, Iordania.[135] Între canaaniţi, Het îi desemnează pe hittiţi. Se ştie că proto-hittiţii nu erau

---

[131] Constantin Daniel, *Civilizaţia asiro-babiloniană*, Ed. Sport-Turism, Bucureşti, 1981, pp. 13-23. Ovidiu Drimba, *Istoria culturii şi civilizaţiei*, vol. 1, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, pp. 62-64.

[132] Cf. Guy Rachet, *Universul arheologiei* [*L'univers de l'archéologie*, Marabout Université, vol. 1-2, 1970], vol. 1, trad. Radu Florescu şi Gloria Ceacalopol, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1977, p. 260 (când se face referire şi la ed. franceză, paginile urmează după *slash* ed. române.). Ovidiu Drimba, *op. cit.*, p. 246.

[133] Cf. Guy Rachet, *op. cit.*, vol. 2, pp. 239-242.

[134] *Ilustrated World of the Bible*, ed. cit., vol. I., p. 39: Caphtor – cretanii şi filistenii. *Ibid.*: Casluhim şi Caphtotim în Vestul Asiei Mici. *OAB*, p. 217: ***Deuteronom*** 2,23: *Caphtor*: Creta – „acest verset se referă la cucerirea câmpiei de coastă de către "popoarele mării" puţin după 1200 î.Hr. (vezi ***Facerea*** 10,2-5)". Guido A. Mansuelli, *op. cit.*, vol. 2, pp. 221-222; ibid., vol. 2, pp. 82-86. Ovidiu Drimba, *op. cit.*, vol. 1, p. 494.

[135] Unii îi pun pe hevei (hiviţi) în legătură ori cu horiţii ori cu hurriţii – *OAB*, p. 13.

indo-europeni, dar peste aceştia s-au suprapus populaţii indo-europene, astfel încât hittiţii aşa cum sunt cunoscuţi ei prin regatul cu centrul la Hattuşaş (unde s-au descoperit şi texte) vorbeau o limbă indo-europeană.[136] Unii leagă formarea rasei galbene din Asia centrală până în cea extrem-orientală de expansiunea urmaşilor lui Het şi Sineu spre Est sau de o origine hamito-semită. Ca privire de ansamblu, iafetiţii şi hamiţii îi înconjoară pe semiţi astfel încât primii sunt la Nord (Europa, Asia Centrală), ceilalţi la Sud (Africa, Sudul Arabiei, India), iar semiţii ocupă zona centrală a Lumii Vechi (Orientul Apropiat).[137]

Primul dintre fiii lui Sem, Elam, indică o populaţie care ocupa ţărmul nord-estic al Golfului Persic. *Elamiţii* se ştie că vorbeau însă o limbă nesemitică (posibil indo-europeană).[138] Cum am arătat deja, astfel de suprapuneri între o anumită origine *genetică* şi un bagaj lingvistic-cultural diferit sunt posibile, precum şi amestecurile interrasiale. Asur îi numeşte pe *asirieni*.

Arfaxad este strămoşul semiţilor care s-au răspândit din Asiria şi Mesopotamia până în Arabia (urmaşii lui Ioctan, fiul lui Eber). Arfaxad este şi strămoşul *evreilor,* pe linia strănepotului său Eber, în a cărui descendenţă se află Peleg (fratele lui Ioctan), şi Ragav, Serug, Nahor, iar apoi Terah, tatăl lui Avraam. Şeba şi Havila apar atât în descendenţa lui Cuş (între hamiţi), cât şi în cea a lui Ioctan, urmaşul lui Arfaxad, adică între semiţi – originea dublă, amestecurile interetnice şi interrasiale, sunt foarte posibile.

Lud îi reprezintă pe *lidieni*. Se ştie că populaţia din Lydia (sud-vestul Asiei Mici) nu era iniţial de origine indo-europeană. Aram îi reprezintă pe *sirieni*. Fiii săi [139] numesc popoare răspândite în Asiria, Siria şi Iordania.

Dacă urmărim istoriografia popoarelor şi civilizaţiilor începând cu sfârşitul mileniului al IV-lea şi începutul celui de-al III-lea î.Hr. până în perioada exodului, observăm că leagănul tuturor acestora este aria cuprinsă în perimetrul Orientului Apropiat, cu o primă extindere în sud-estul Europei, Nordul Caucazului, Asia Centrală, Orientul Mijlociu, Africa de nord şi nord-est. Dacă procedăm prin excludere ajungem la această concluzie logică. Astfel, întregul continent al Americii, de Nord şi de Sud, se exclud de la titlul de leagăn al popoarelor şi civilizaţiilor antice deoarece toţi locuitorii Americii provin din Asia. În izvoarele istoriei chinezilor există informaţii privitoare la o provenienţă vestică a acestora, din Asia Centrală. Despre popoarele mongole, tătare şi turcice se presupune acelaşi lucru, iar Coreea şi Japonia s-au populat mai târziu. Subcontinentul Indiei a fost populat înaintea indo-europenilor de către drawidieni,

---

[136] Athanase Negoiţă şi Constantin Daniel, *Gândirea hittită în texte*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p.19. Guy Rachet, *op. cit.*, vol. 2, p. 48: În secolele XX-XVIII î.Hr. „apar pentru prima dată, în textele contemporane, numele hittiţilor indo-europeni, care se infiltrează în Anatolia prin Caucaz, aducând carul uşor şi calul".

[137] Georgius Syncellus, *op. cit.*, pp. 46-47, pentru neamurile semite.

[138] *Ilustrated World of the Bible*, ed. cit., vol. I., p. 43.

[139] Synkellos vede în Gether (Gaqe/r), fiul lui Aram strămoşul *armenilor*, deşi îl numeşte şi pe Togarma ca strămoş al lor; de asemenea Peleg (Fale/k) este considerat strămoşul Bactrienilor, din Iranul oriental; iar de Almodad (***Ἐλμοδάμ***) sunt legate populaţii din regiunea Indului (***Ἰνδοί***); de Ioctan (***Ἰεκτάν***) Madianiţii ş.a. – Georgius Syncellus, *op. cit.*, p. 48.

populaţie neagră. Despre negrii din Africa de Sud – Congo se presupune că ar fi migrat în aceste regiuni din nord şi nord-est faţă de poziţia lor actuală. Populaţiile Africii sahariene şi sub-sahariene sunt un amestec de populaţii negre cu cele nord-africane respectiv mai târziu semite (arabice). Aşadar, leagănul lumii se reduce la perimetrul menţionat. Pe lângă aceste considerente istoriografice trebuie luate în considerare cele ale dezvoltării civilizaţiilor, cele mai vechi fiind: Mesopotamia, Egiptul, India drawidienilor, China. Prezenţa celei mai vechi civilizaţii în Mesopotamia, la Sumer, confirmă cele afirmate în Biblie că din această Câmpie a Mesopotamiei (Şenaar), de „sub" Muntele Ararat s-au răspândit oamenii în lume după Potop.

b. Etnicitatea în Biblie şi în general.

[* Această secţiune a fost parţial publicată în articolul: Prof. dr. Şerban Drugaş, *Biblical Terms of Ethnicity – in the Book of Genesis*, în „Educaţia omului de azi pentru ziua de mâine", Universitatea din Oradea, Editura Universităţii din Oradea, ISSN 1843 – 9985, nr. 10, noiembrie 2013, pp. 202-207. Acest articol prezintă şi cercetări statistice asupra frecvenţei termenilor etnicităţii în *Cartea Facerii,* care nu au mai fost redate mai jos.]

Toate limbile lumii conţin mai multe cuvinte care desemnează etnicitatea. Cel folosit în acest titlu provine din gr. *ethnos*, căruia i se adaugă sufixul latin *-itas*, *-itatis*..., apărând ca neologism, mai întâi în lb. franceză (suf. adaptat *-ité*), de unde a fost preluat de alte limbi moderne. Cuvântul etnicitate este folosit aici pentru o cât mai mare generalitate, înţelegând că ne referim la toţi termenii cu un înţeles asemănător.

Limba română posedă cuvinte prin care este redată etnicitatea ca: popor (< lat. *populus*), populaţie (< lat. *populus* + suf. *atio*), neam (< sl. *němŭ*), etnie (< gr. *ethnos*), naţiune (< lat. *natio*). Uneori aceşti termeni se suprapun ca sens, alteori redau nuanţe diferite ale sensului. Unele cuvinte au evoluat ca sens. Astfel, acum un secol "popor" mai păstra sensul de "mulţime nedefinită de oameni"; "grup de oameni"; chiar "gloată". Astăzi el se înţelege mai mult în sensul etnicităţii. Dimpotrivă, "populaţie" a părăsit mai mult în prezent aria semantică a etnicităţii, însemnând mai degrabă "mulţime de oameni", posibil definită după criterii sociologice, dar nu după toate criteriile etnicităţii. Cuvântul "neam" este mai dezvoltat în sfera semantică legată de originea genetică. "Popor" şi "naţiune" sunt sinonime foarte apropiate, greu de diferenţiat. Să spunem că înţelegem însă naţiunea în sensul conştiinţei naţionale, despre care se opinează că s-a dezvoltat cu mai mare claritate începând cu sec. al XIX-lea d.Hr. Cu toate acestea, etnicitatea este o realitate constantă a societăţii omeneşti – vom vedea aceasta imediat, definind-o pe baza factorilor ce o compun. Astfel, am putea înţelege cuvântul "popor" ca desemnând etnicitatea în general, iar cuvântul "naţiune" ca popor cu o „conştiinţă naţională" clar articulată.

Gânditorii preocupaţi tot mai mult de acurateţea termenilor legaţi de etnicitate, constată din ce în ce mai clar că unor concepte mai apropiate de coagulările umane mai naturale, în epoca modernă au apărut constructe cu totul artificiale artificiale. Astfel, „În timp ce etnicitatea a existat din timpuri imemoriale, rasa şi naţiunea au apărut împreună, ca moment istoric, în lumea occidentală după cca. 1700. (While ethnicity has existed since time immemorial, race and nation emerged together historically in the

Western world from around 1700 onward.)".[140] Conceptele moderne de „rasă" şi „naţiune" sunt astfel de constructe artificiale, care s-au îndepărtat de semnificaţia acestor termeni în limba de origine. Deşi sunt preluaţi în Declaraţia ONU a Drepturilor Omului (10.12.1948), arată autorul citat, termenii de „rasă" şi „naţiune" nu sunt naturali sau evidenţi de la sine, ci creaţii teoretice artificiale: „The categories race and nation are not, in fact, self-evident; they are not natural, timeless ways of understanding human difference and of organizing political and social systems. The word "race" dates only from the late fourteenth century and is of either Latin or Arabic derivation; its usage first became prevalent in the sixteenth century. "Nation," rooted in the Latin natio, is a word with a much longer but also very diverse lineage. Like the Greek ethnos and genos, it simply meant a group of people, and writers from the ancient to the early modern world used it to describe all sorts of collectives: a kinship group, people with similar customs, the subjects of a particular state, or those with a common social function like students or even bonded laborers. Well into the Middle Ages, "nation" was often used pejoratively to refer to foreigners. But in the modern period, the term has undergone such a profound transformation by becoming tightly bound to politics — to the form of the nation-state—that it has only a limited and restricted association with its earlier meanings.".[141]

Deşi aceste exagerări sau extreme teoretice cu substrat şi finalitate politice nu ne interesează aici, ne vor preocupa totuşi criteriile subiacente folosite în alcătuirea acestor concepte. Faptul că aceste criterii au fost manipulate, în sensul exagerării din interes politic, nu înseamnă că ele nu există şi că nu au avut dintotdeauna un rol în interpretarea etnicităţii. Poate că, într-un fel, chiar etnicitatea însăşi, la modul cel mai general, are ceva artificial ca şi concept menit să delimiteze diferite grupuri umane pe diferite criterii, iar aceasta tocmai datorită modului destul de aleatoriu al combinării acestor criterii, în funcţie de interesul politic al unei comunităţi.

Astfel, autorul citat mai sus, Eric D. Weitz, observă că etnicitatea chiar, porneşte de la trei mituri, al originii comune, al limbii comune şi al obiceiurilor comune, conceptele devenind din ce în ce mai artificiale când ne referim naţiune şi apoi la rasă. Voi reda în continuare un citat concludent, care ne va ajuta să analizăm mai departe criteriile etnicităţii: „The members of an ethnic group typically share a sense of commonality based on a myth of common origins (descent from Abraham in the case of the Israelites, from Hellen in later Greek accounts), a common language, and common customs. Ethnicity is the most open and permeable form of identity. Whatever the myth of common origins, outsiders are usually able to assimilate into the ethnic group by marriage and acculturation. Ethnic groups develop into nations when they become politicized and strive to create, or have created for them, a political order—the nation-state—whose institutions are seen to conform in some way to their ethnic identity, and whose boundaries are, ideally, contiguous with the group's territoriality. In terms of acceptance of outsiders, nationality oscillates from fairly open

---

[140] Eric D. Weitz, *A Century of Genocide. Utopias of Race and Nation*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2003, p. 22.
[141] *Ibid.*, p. 17.

to tightly closed forms. In the modern world, the states in which citizenship definitions are based upon political rights tend to be the most open (the United States, France); those that define citizenship by ethnicity tend to be the most closed (Germany, Romania). Race is the hardest and most exclusive form of identity. Race is present when a defined population group is seen to have particular characteristics that are indelible, immutable, and transgenerational. Race is fate; there is no escape from the characteristics that are said to be carried by every single member of the group, bar none. Races can "degenerate" if they become "defiled"; they can go on to still greater accomplishments if they become "pure." But the essential characteristics of each race are seen as immutable, and they are borne "in the blood" by every individual member of that race. While racial distinctions have most often been based on phenotype, race is not essentially about skin color but about the assignment of indelible traits to particular groups. Hence ethnic groups, nationalities, and even social classes can be "racialized" in particular historical moments and places. Unlike ethnicity, race always entails a hierarchical construction of difference."[142]

Criteriile ca atare, pe care se construiesc concepte ca etnicitatea, naţiunea şi rasa există. Depinde însă gradul în care sunt utilizate, în ce combinaţie şi în cadrul cărei ideologii politice. Astfel, există origini genetice diferite, limbi, fenotipuri (aspect fizic al indivizilor) şi obiceiuri diferite. Toate acestea, în diferite combinaţii, fac să se distingă diferite comunităţi umane. Ele au fost observate de istorici din antichitate. Ceea ce denunţă şi Weitz, însă, este, am spune, anchilozarea ideologică pe un anumit sistem, gândit rasist, în sens modern, în sensul unui determinism implacabil ce ar marca „naţiunea" sau „rasa".

Astfel, nu voi absolutiza schemele cu care lucrează istoriografia modernă, nici în ce priveşte „naţiunea" şi „rasa". Prin naţiune nu voi înţelege aici un grup uman cu un destin implacabil, determinat de anumite criterii ale etnicităţii. Dar în acelaşi timp nu voi nega naţiunii orice corespondent în realitate, ci o voi înţelege ca pe un grup uman aflat în continuă evoluţie, dar având conştiinţa unor criterii care îi oferă coeziune. Astfel de grupuri, conştiente de elementele care îi unesc tind, după cum constată şi Weitz, să îşi creeze sisteme politice sau state proprii. Unele astfel de grupuri se autodefinesc pe baza unor principii mai degrabă juridice, precum un anumit sistem de drepturi politice, după cum constată Weitz despre SUA şi Franţa, iar altele se autodefinesc mai degrabă după conceptele clasice ale etnicităţii (origine, limbă, obiceiuri comune), precum Germania şi România, cum menţionează acelaşi autor. Imperiul Roman ar intra în prima categorie, fiind un conglomerat etnic, a cărui coeziune izvora din dreptul roman poate mai mult decât din alte criterii. Totuşi, modul în care împarte Weitz ţările exemplificate este destul de superficial, deci neconform cu complexitatea realităţii. Este adevărat că încă din primul articol al *Constituţie României* se afirmă că această ţară este un „stat naţional". Acest „stat naţional" are însă *cea mai* mare toleranţă faţă de minorităţile etnice, întrucât promovează învăţământul de stat în limbile minorităţilor pentru aproape toate materiile (!) şi prevede prezenţa inscripţiilor publice bilingve pentru un procent de numai 20% (!) etnici de altă origine în localitatea

[142] *Ibid.*, p. 21.

respectivă.[143] În acelaşi timp, în Franţa cea întemeiată pe principiile drepturilor politice au apărut grave probleme de intoleranţă faţă de alteritate, precum respingerea (din 1989 a) *hijab*-ului islamic, culminând cu interzicerea lui în locuri publice.[144] În acelaşi timp, deşi Constituţia SUA se întemeiază pe sublinierea unor drepturi politice, această ţară are o singură limbă oficială, engleza – factor hotărâtor în modelarea etnicităţii.

Termenul de naţiune astfel reapropiat de tendinţele naturale ale grupurilor umane, ne face să observăm că noţiunea de "conştiinţă naţională", revizuită în acelaşi sens, s-ar aplica popoarelor nu doar după sec. al XIX-lea al erei creştine. Este o realitate în acest concept, popoarele având dezvoltate elementele conştiinţei naţionale dintotdeauna. Observăm acesta citindu-i pe istoricii greci antici, spre exemplu. Herodot şi Tucidide făceau deja referiri la limba şi obiceiurile diferitelor popoare. Biblia accentuează importanţa originii genetice, după modelul genealogiilor Orientului Apropiat. Acestea sunt, pe scurt, elementele care definesc etnicitatea: *limba, obiceiurile* (denumite modern *cultură* şi *civilizaţie*) şi *originea genetică*.

Aşadar, vom înţelege prin "popor" şi "naţiune" acea grupare umană care are comune: limba, cultura – civilizaţia şi originea genetică. Nu voi forţa cuvântul "naţiune" să însemne tot timpul un popor cu o conştiinţă clară a etnicităţii sale, şi nici un popor cu organizare statală / socială comună cum se insistă uneori, ci aceste diferenţe cred că ar trebui marcate doar în context, când este cazul. Consider că, pe de o parte, membrii diferitelor popoare nu au fost lipsiţi cu totul de o conştiinţă a etnicităţii lor, iar, pe de altă parte, exerciţiul intelectualilor sec. al XIX-lea, deşi nu este lipsit de efect, întăreşte sentimente naţionale deja existente, adesea însă exagerând prin determinism, uneori adăugând o mai bună cunoaştere a istoriei, dar şi mituri istorice. Nici această operaţiune nu este cu totul nouă, ci propaganda naţională sau naţionalistă a existat de când lumea, de la discursuri ale unor oratori (vezi celebrul caz cunoscut al lui Demostene) la însemnele nobiliare, imperiale etc. – toate străbătute de dorinţa de a justifica (adesea de a exagera sau chiar mistifica) rolul istoric al unei naţiuni şi al reprezentanţilor ei.

Ce este fiecare dintre componentele etnicităţii şi cum se justifică rolul său în definirea ei? De la început trebuie recunoscut că nu întotdeauna paleta acestora este completă sau mai bine spus componentele respective nu joacă întotdeauna un rol egal în definirea unui popor / unei naţiuni. Dar definirea etnicităţii se învârte mereu în jurul lor şi nu poate fi concepută altfel.

---

[143] http://legeaz.net/spete-contencios/inscriptionarea-bilingva-a-denumirii-localitatilor-2797-2009: „Potrivit art.76 alin.2 şi 4 din Legea nr.215/2001, în unităţile administrativ-teritoriale în care cetăţenii aparţinând unei minorităţi naţionale au o pondere de peste 20% din numărul locuitorilor, în raporturile lor cu autorităţile administraţiei publice locale, cu aparatul de specialitate şi organismele subordonate consiliului local, aceştia se pot adresa, oral sau în scris, şi în limba lor maternă şi vor primi răspunsul atât în limba română, cât şi în limba maternă iar autorităţile administraţiei publice locale vor asigura inscripţionarea denumirii localităţilor şi a instituţiilor publice de sub autoritatea lor în limba maternă a cetăţenilor aparţinând minorităţii respective.".

[144] Guido Bolaf, Raffaele Bracalenti, Peter Braham and Sandro Gindro (eds.), *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture*, SAGE Publications, London · Thousand Oaks · New Delhi, 2003, p. xiii.

Dintotdeauna a fost dificil pentru istorici şi geografi să delimiteze şi să definească colectivităţile umane cu omogenitate internă mai mare. Unul dintre termenii greceşti pentru această realitate socială este *ethnos*, de unde neologismul *etnicitate*. Acesta din urmă este foarte general, pentru a lăsa loc tuturor definiţiilor care, în decursul evoluţiilor culturale, au încercat să surprindă omogenitatea la care ne-am referit. Iar astfel de definiţii accentuează unul dintre factori sau, dimpotrivă, încearcă să menţină un echilibru între ei: geografico-politici, genetici şi cultural-lingvistici. Pe criterii strict geografice se poate vorbi cel mult de nişte populaţii, încă insuficient de bine definite. Spre exemplu, autorii greci şi apoi bizantini cuprindeau, uneori nediferenţiat, sub numele de „sciţi” o largă serie de popoare, de origini diferite, din stepele nord-pontice, iar alteori referindu-se în mod specific la populaţiile cu limbi iraniene din această regiune. Factorii politici adaugă un plus de coeziune, realizată însă încă prin mecanisme exterioare – ca o coeziune impusă, iar nu asimilată organic de o anumită comunitate.

Nici chiar înarmaţi cu toate aceste criterii, nu putem aplica uniform definiţia etnicităţii, apărând însemnate nuanţe. Cum raportăm, spre exemplu, cele trei criterii (limbă, obiceiuri, origine) la întreaga populaţie a Imperiului Roman, pe de o parte, sau la unul dintre grupurile umane recunoscute, sub puterea se pare a unei evidenţe “empirice”, sub acelaşi nume, din componenţa sa: romani, gali, greci, traci, daci, evrei etc.

Astfel, toată populaţia Imperiului Roman putea fi numită, în sens larg, cu numele imperiului; alteori sensul se putea restrânge la cetăţeni. Dar Imperiul Roman cuprindea o mulţime de comunităţi culturale şi lingvistice mult mai apropiate de ideea unui popor sau a unui *ethnos* cu omogenitate internă. În unele cazuri, Imperiul Roman a transmis identitatea sa popoarelor cucerite şi influenţate, cum a fost mai ales cazul celor de origine celtică (din Galia şi Iberia) şi traco-dacică (din spaţiul carpato-balcanic) – acestea devenind viitoarele popoare romanice, alături de cel italic. Factorii care dau etnicităţii cea mai mare coerenţă internă sunt, evident, cei cultural-lingvistici.

În **Sfânta Scriptură** există câţiva termeni care exprimă etnicitatea pe toate aceste niveluri, de la cel mai general, al populaţiei doar vag delimitată geografic, la popoare omogene cultural-lingvistic. De remarcat pentru tradiţia biblică este accentul pus pe factorii genetici, cum apare evident în ***Fac***. 5 şi 10, precum şi în textele paralele. Acest obicei de a consemna genealogiile şi de a da factorilor genetici cea mai mare însemnătate în privinţa etnicităţii este caracteristic întregului Orient Apropiat, din Mesopotamia până în Egipt.[145] Cu toate acestea, aşa cum am menţionat, atât în literatura Orientului Apropiat, cât şi în cea biblică apar şi toate celelalte conotaţii ale etnicităţii.

---

145 Şerban Drugaş, *Sapiential Literature of the Near East and the Sapiential Books of the Bible* [*Literatura sapienţială a Orientului antic şi cărţile didactico-poetice ale Bibliei*], in *OT* , nr. 2, Oradea, 2003, pp. 112-139. *Ibid*., in *RT*, serie nouă, anul XV (87), nr. 4., oct.-dec., Mitropolia Ardealului, Sibiu, 2005, pp. 167-191. Cf. Ann E. Killebrew (ed.), *Biblical peoples and ethnicity : an archaeological study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and early Israel. 1300-1100 B.C.E.*, Society of Biblical Literature, Archaeology and Biblical Studies, ed. Andrew G. Vaughn, Number 9, Atlanta, 2005.

Voi prezenta în continuare câteva consemnări statistice referitoare la termenii care exprimă etnicitatea în Cartea *Facerii* din Biblie. Aceiaşi termeni apar şi în restul Vechiului Testament, în proporţii asemănătoare cu cele din *Facerea*.

Unele încadrări sunt aproximative. Spre exemplu, în Fac. 27,29 se poate spune că Isaac se referea la popoare mai degrabă în maniera culturii sale, adică în înţeles genetic. Dar cuprinderea fiind aici atât de largă, am admis sensul cultural-lingvistic. Acesta este întărit de Fac. 28,3, unde este mult mai clar vorba de multitudinea de popoare, de cele mai variate origini, dar cu omogenităţile lor cultural-lingvistice interne, care se vor binecuvânta prin moştenirea mesianică lăsată de Avraam, Isaac şi Iacov – recunoscută de creştini în persoana lui Iisus Hristos.

Cu toate simplificările inevitabile, m-am străduit ca tabelul 1 să reflecte termenii etnicităţii din Cartea Facerii. Prelucrând aceste informaţii obţinem datele din tabelul 2.

Se observă că în problema etnicităţii, încă din Cartea Facerii, termenii sunt utilizaţi la fel ca în limbajul comun, cele câteva sinonime ebraice (*'am, goy*) şi greceşti (*τὸ ἔθνος, ὁ λαὸς, γένος*), trecând prin toate conotaţiile posibile, toate combinaţiile de traducere fiind posibile între acestea. Un termen mai specializat, *zareakha* (*τὸ σπέρμα σου* - sămânţa ta), apare rar, indicând exact originea genetică. Avem şi specificaţiile *khol* (*χεῦλος*) pentru limbă şi *ben-nekhar* (*υἱοῦ ἀλλοτρίου*) pentru *fiu străin*. Diferenţierile între *'am* şi *goy* sunt mai târzii. Acest înţeles a fost preluate de Cabala medievală pentru a accentua mesianitatea poporului ales, diminuând rolul persoanei lui Mesia, ca o contrapunere faţă de creştinism.[146] În acest context, *'am* s-ar aplica lui Israel, iar *goy* oricărui alt popor, net separat de către Dumnezeu de poporul ales. În Biblie, începând din Cartea Facerii, nu există o astfel de posibilitate hermeneutică. Chiar dacă există opoziţia între Israel şi celelalte popoare, această opoziţie nu se exprimă terminologic şi nici nu este definitivă, ci dimpotrivă, toate profeţiile referitoare la acest subiect indică intrarea celorlalte popoare în moştenirea lui Israel, prin credinţa în Dumnezeu.

Dintre toate versetele din Cartea Facerii, cel mai încărcat ca semnificaţie din punctul de vedere al termenilor etnicităţii este Fac. 10,5, unde apar concentrate toate conotaţiile posibile (repetate aproximativ în ***Facerea*** 10,20,31,32): „după familii, limbă, ţări şi după naţii". De altfel acest verset vizează starea de după indistincţia cultural-lingvistică la care se referă ***Facerea*** 11,6.

O referire la etnicitate din Vechiul Testament mi-a atras atenţia în mod deosebit. Este din locul ***Deuteronom*** 32,8: «Când Cel Preaînalt a împărţit moştenire popoarelor, când a împărţit pe fiii lui Adam, atunci a statornicit hotarele neamurilor după numărul îngerilor lui Dumnezeu». Comentatorii de la Oxford consideră că îngerilor „le-a delegat Domnul autoritatea pentru a stăpâni celelalte popoare, dar îl alege pe Israel pentru El însuşi".[147]Dar în tradiţia ortodoxă şi poporul ales îl are pe arhanghelul Mihail ca purtător de grijă din partea lui Dumnezeu, iar acest arhanghel a

---

[146] Cf. Alexandru Şafran, *Cabala*, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996, p. 14.

[147] *The Oxford Annotated Bible with Apocrypha*, Revised Standard Version, ed. By Herbert G. May, Bruce M. Metzger, Oxford University Press, New York, 1965, p. 257.

preluat mai departe Biserica, Israelul duhovnicesc, după ce Israelul „după trup" nu L-a primit în majoritate pe Iisus Hristos. Dumnezeu proniază inclusiv o anumită rânduială politico-geografică a popoarelor şi neamurilor. Există, aşadar, un determinism divin în tot ceea ce se întâmplă în istorie, de la cele mai largi evenimente, privitoare la popoare şi neamuri, până la fiecare persoană umană în parte: «La voi însă şi perii capului, toţi sunt număraţi.» (***Matei*** 10,30). Dar această acţiune proniatoare, deşi include preştiinţa divină, trebuie văzută în sensul dialogului lui Dumnezeu cu omul pe toate planurile, atât personal, cât şi comunitar.

Biblia nu susţine o perspectivă rigidă asupra criteriilor etnicităţii, cum s-a întâmplat în doctrinele naţionaliste şi rasiste. După cum remarcă şi Weitz, mesajul lui Dumnezeu este întotdeauna unul universal, chiar şi atunci când alege poporul Israel nu exclude afilierea altora la dreapta credinţă şi, cu atât mai mult ***în creştinism, deschiderea este totală*** (la fel şi în islam sau alte religii cu mesaj universalist): „To be sure, in the Bible the Lord's covenant is granted to a specific group, the children of Israel. But membership in the chosen people lay open to whoever accepted the covenant and Yahweh's commandments; it was not restricted to those who could claim, however fancifully, "blood" descent from the patriarchs. The Hebrew Bible recounts many instances of conversion and many allies, including those of quite different physical appearance from the Israelites. Kush (Ethiopia), a powerful nation, is counted among the friends of the Lord, Nubians among those who will eventually join in the covenant. In Psalms, Ethiopians are included "among those who know me," and God "records" and "registers" them—that is, he enters them in the book of life as faithful worshipers. Individual Kushites play honored roles as a wife of Moses, a messenger to David, and an intercessor for Jeremiah. Christianity and Islam were even more open to those beyond the original community of believers, since both asserted the universal stature of their religions without identifying any particular people as chosen. Christians defined themselves from the outset as a community of salvation in Christ's body, not an ethnic, national, or racial group. As Saint Paul wrote to the Colossians: "In that renewal there is no longer Greek and Jew, circumcised and uncircumcised, barbarian, Scythian, slave and free; but Christ is all and in all!" [***Col***. 3,11] The great expansion of Islam resulted at least in part from its openness to all those who accepted Allah as the sole and indivisible God and Muhammad as his messenger.".[148]

Poporul are, încă din Cartea Facerii şi în toată Biblia, şi o conotaţie eshatologică. În ***Facerea*** apare deja credinţa în nemuririi sufletului, întrucât se consemnează despre patriarhii evrei că atunci când mor se alătură poporului lor, adică strămoşilor din acelaşi neam şi cu aceeaşi credinţă. Această abordare are reverberaţii până în doctrina ortodoxă despre legătura strânsă dintre credincioşii aflaţi încă în această viaţă, Biserica luptătoare, şi cei deja mutaţi la Domnul, Biserica triumfătoare.

De când a început omul să existe pe pământ, a vorbit o anumită limbă, a cultivat anumite obiceiuri, a purtat un anumit bagaj genetic, respectiv un anumit fenotip. Deci iată că aceste criterii ale etnicităţii sunt intrinseci naturii umane. Nu există, însă, combinaţii fixe ale acestora, nici o concepţie unică asupra modului în care

---

[148] Eric D. Weitz, *op. cit.*, pp. 18-19.

ele pot defini un grup uman, distingându-l de altele, şi nici motive pentru a asocia criteriile amintite ale etnicităţii unor determinisme istorice imuabile care să îşi aibă cauza în vreo combinaţie a acestor criterii. Aceste clarificări asupra etnicităţii consider că sunt necesare în orice studiu istoric.

Ca urmare a celor de mai sus, cititorul este rugat să înţeleagă **termeni ai etnicităţii pe care îi voi utiliza dezbăraţi de constructele tocmai menţionate ca absente din realitate**. Acest procedeu se va aplica inclusiv termenilor de „naţiune" şi „rasă". Rezultă astfel **definiţia** acestor termeni în sensul modului în care combină diferite criterii ale etnicităţii, urmând ca alte sensuri, fie comune, fie din literatura influenţată de gândirea rasistă dominantă între cca. 1850-1950, să fie excluse. Iată, aşadar modul în care voi utiliza fiecare dintre termenii etnicităţii:

- **Popor** – grup uman care îşi înţelege coeziunea ca determinată de unul sau mai multe dintre criteriile etnicităţii clasice (origine, limbă, obiceiuri comune), în combinaţii variabile. De notat că aceste criterii însele sunt în realitate mult mai flexibile decât şi le imaginează un anumit grup uman pentru a se autodefini etnic.

- **Neam** sau **seminţie** (în limbajul biblic şi vechi românesc, chiar „**sămânţă**"; i.e., „sămânţa lui …"; i.e., urmaşii, dar şi cu o conotaţie etnică) – grup uman definit etnic având ca principal criteriu originea genetică comună. Conceptul de origine genetică a fost folosit nerealist în doctrina naţionalist-rasistă a arianismului. Nu există origine genetică pură. Cu toate acestea, genetica modernă a detectat diferenţieri genetice de la o populaţie la alta. Aceste deosebiri au putut fi analizate mai bine în configuraţia cromozomului Y, transmisibil doar din tată în fiu, respectiv a ADN-ului mitocondrial, care provine de la mamă (se pare, totuşi, cu rare excepţii). Dar clasele definite astfel, numite haplogrupuri, deşi dau seama de o anumită provenienţă genetică, nu semnifică „rase" genetice. Aceasta deoarece tot restul materialului genetic se recombină. Spre exemplu, este posibil ca o persoană care, din punctul de vedere al cromozomului Y, provine din strămoşul care i-a determinat haplogrupul R1b, dominant în vestul şi centrul Europei, să trăiască în prezent în Afganistan. Dacă haplogrupul R1b i se datorează vreunui strămoş ajuns în Asia Centrală cu trupele lui Alexandru Macedon, aceasta ar însemna că genele lui sunt determinate în mod covârşitor de cele ale populaţiei Afganistanului şi doar într-o mică proporţie de strămoşul său european. Genetica poate, însă, demarca anumite grupuri umane cu o coeziune genetică mai mare. Dar, pe de o parte, aceste delimitări au bază statistică şi depind de criteriile de input. Iar, pe de altă parte, nu există un fel de demarcaţii nete între astfel de grupuri, ca frontierele de stat, ci trecerea de la unul la altul este foarte lină, trecând prin multe nuanţe genetice intermediare. Astfel, am putea vorbi, şi genetica a ajuns să vorbească de astfel de ramuri genetice, care ar putea fi cel mai bine asimilate vechiului termen de „neam", în sensul său cel mai larg. O astfel de ramură se suprapune spaţiului carpato-balcanic, corespunzând vechiului spaţiu locuit de traco-daci şi alte popoare şi triburi antice adiacente. O altă astfel de ramură corespunde Europei centrale şi de Vest, alta Italică, alta Iberică etc. Dar se disting numeroase subramuri, precum sudul Franţei, zona bască, a Sardiniei etc., datorate, evident, evoluţiilor istorice specifice.

Putem, aşadar, în ce ne priveşte, vorbi de un „neam” traco-dacic, în sens larg, în care se înscriu autohtonii spaţiului carpato-balcanic, cu condiţia de a nu privi această realitate în termenii „purităţii originii” sau ai „rasei”.[149] Cu alte cuvinte, originea genetică comună sau „neamul”, au un anumit fundament în realitate, dar nu în sensul purităţii originii, ci în sensul că condiţiile istorice specifice au favorizat anumite bagaje genetice, datorate diferitelor grupuri de strămoşi ce s-au stabilit în acea regiune. Înţelegând astfel criteriul originii genetice, românii şi maghiarii ar putea fi consideraţi, în anumite condiţii de input a datelor genetice relevante analizate, ca acelaşi „neam”. Dacă „sângele apă nu se face”, românii şi maghiarii actuali trebuie să ştie că nu au prea mari deosebiri „de sânge” între ei. La fel ca alte „neamuri” concurente pe acelaşi teritoriu, precum evreii şi palestinienii. „Neamurile” sau grupurile umane la care se remarcă anumite origini genetice predominante se află în legătură cu strămoşii care au sosit şi au născut urmaşi pe un anumit teritoriu, aceştia contribuind şi la evoluţia culturală şi lingvistică ce s-a desfăşurat pe acel teritoriu. Grupurile umane a căror coeziune internă culturală, socială, politică şi chiar economică este favorizată de condiţiile istorice tind să sporească în omogenitate genetică. Aceasta se întâmplă pur şi simplu întrucât procrearea urmaşilor are loc cu precădere în interiorul grupului decât între membrii grupului şi cei din afara lui, datorită coeziunii interne menţionate.

Mai este şi un alt tâlc istoric, profund, al originii etnice, care poate fi perceput doar de către cine se dezbară de interese ideologice meschine: popoarele învecinate, chiar deosebite ca limbă şi aspiraţii prezente, au mult de împărţit atât în privinţa originii genetice, cât şi a istoriei lor culturale. Se întâmplă adesea ca popoare care s-au duşmănit de-a lungul secolelor, precum evreii şi popoarele învecinate de limbă arabă; armenii şi vecinii lor caucazieni; românii şi maghiarii, să aibă o mare cantitate de sânge comun în vene. *Traco-dacii* nu sunt doar strămoşi ai românilor, ci şi ai maghiarilor şi slavilor din regiunea carpato-balcanică. Romanitatea carpato-balcanică nu şi-a lăsat amprenta doar asupra originii românilor, ci şi a maghiarilor şi slavilor menţionaţi. E adevărat că românii sunt cei care perpetuează ca limbă şi cultură cel mai fidel moştenirea *traco-dacică* şi *romană*, dar şi celelalte popoare datorează mult acestor elemente, atât genetic, cât şi cultural, chiar dacă vorbesc limbi de alte origini. Invers privit, românii n-au rămas neinfluenţaţi de popoarele germanice, ugro-fino-turcice sau salve sosite în regiune. Cine vede totul prin prisma supremaţiilor politice temporare, schimbătoare, pierde această realitate profundă, deosebit de importantă. Nu doar Românii s-au *format* şi mereu *transformat* în spaţiul carpato-balcanic, ci şi celelalte popoare care locuiesc acum în această regiune. Comunităţile cultural-etnice, cum îi place d-lui I.I. Russu să le numească sau popoarele nu sunt realităţi fixe, dar nici cu o identitate complet indefinibilă. Identitatea lor este dată de izvoarele genetice şi culturale, iar transformările sunt date de aportul unor izvoare noi, care se adaugă celor vechi într-o succesiune unică, asemeni unui *cod genetic istoric*. În privinţa acestui cod

[149] Cf. Neil Silberman, *Jewish and Muslim Heritage in Europe: The Role of Archaeology in Defending Cultural Diversity*, în Douglas R. Edwards and C. Thomas Mccollough (eds.), *The Archaeology Of Difference: Gender, Ethnicity, Class And The "Other" In Antiquity Studies*, In Honor of Eric M. Meyers, American Schools of Oriental Research, Boston, MA, Volume 60/61, 2007, pp. 13 sq.

genetic istoric, popoarele învecinate (care ajung într-un contact social-istoric semnificativ) au întotdeauna, fără excepţii, foarte multe în comun, chiar şi în cazul celor mai aprige conservatorisme, exclusivisme sau repulsii rasiale, precum şi în pofida unor posibile negări ale acestei realităţi, de pe poziţii ideologice.

- **Rasă** – grup uman definit etnic având ca principal criteriu anumite aspecte fenotipice comune, între care cel mai uzitat a fost cel al culorii pielii, întrucât este mai evident. Spre exemplu, nu putem nega realitatea că autohtonii Africii au, în marea lor majoritate, culoarea pielii mai închisă, populaţia extremului Orient are caractere fenotipice comune (forma ochilor, tenul specific), iar persoanele cu păr, ochi şi ten de culori deschise provin din Europa. Negând aceste realităţi nu cred că va dispărea rasismul, ci acesta va înceta să mai existe când nu vom mai ataşa deosebirilor fenotipice fatalităţi artificiale şi vom înţelege că astfel de deosebiri fenotipice sunt mult prea superficiale şi flexibile ca să aibă vreo relevanţă social-politică naturală sau eshatologică (în sensul rasismului nazist). Doctrina creştină desfiinţează în modul cel mai radical utopia relevanţei social-politice sau eshatologice a diferenţelor pe criterii etnice, „rasiale”, dar şi de statut social (***Coloseni*** 3,11; ***Filimon***).[150]

- **Etnie** – grup uman definit etnic având ca principal criteriu limba şi obiceiurile comune. Nici aceste realităţi, luate drept criterii, nu trebuie înţelese ca imuabile, ci în continuă transformare. Istoricii greci consemnează diferenţe între obiceiurile grecilor şi ale celorlalte popoare. La fel şi în Biblie sau alte texte antice apar deja astfel de diferenţe, adesea folosite ca motive de animozitate, dispreţ sau chiar duşmănie între popoare. Dar respectivele deosebiri corespund unor stări de fapt surprinse sincronic. Investigaţia diacronică arată că obiceiurile se schimbă în timp. O anumită generaţie nu este independentă de strămoşii ei privind obiceiurile, dar ele se transformă negreşit, în concordanţă cu adaptarea perpetuă a grupurilor umane la noile condiţii istorice. Şi limba se transformă în timp, adaptându-se la noile condiţii istorice, nu însă fără legătură cu limba vorbită de strămoşi. Pe de o parte, chiar şi în fenomenele de aculturaţie sau de asimilare lingvistică pe care le numim „totale” sau „complete”, strămoşii îşi pun amprenta asupra noilor generaţii. Pe de altă parte, chiar şi atunci când în mod simplist, anumite popoare par a fi rămas neschimbate, precum germanii sau evreii, se constată transformări semnificative în limbă şi obiceiuri. (Ex. Sunt doar câteva decenii de când politica sionistă a reactivat ebraica biblică în statul Israel, insuficient pentru a remarca eventuale evoluţii. Până la această radicală restaurare, poporul evreu a trecut, însă, prin numeroase fenomene, la fel de radicale, de transformare lingvistică şi culturală – cu tot tradiționalismul religios, de la aramaică la yddisch, şi de la epoca templului la cea a cabalei medievale ş.a.). La toate acestea aş adăuga că popoarele dispun în epoca modernă de condiţii incomparabile cu cele precedente, precum şcolarizarea extinsă, posibilităţi de informare incomparabile. Toate acestea favorizează impunerea unor standarde lingvistice formale prin limbile „literare”, dar şi o mai mare posibilitate de împrumut lingvistic şi comportamental din alte medii „etnice”. Dacă globalizarea este nouă, dominanţa temporară a unei limbi nu este nouă şi nici împrumuturile culturale ca atare nu sunt noi, ci reprezintă realităţi

---

[150] Eric D. Weitz, *op. cit.,* p. 19.

constante ale istoriei, datorită necesităţilor permanente de adaptare la anumite condiţii istorice.

- **Naţiune** – popor sau populaţie ai căror membri consimt asupra unor factori de coeziune a grupului lor, se străduie să se organizeze politic şi teritorial în comun şi împărtăşesc idealuri comune.

- **Populaţie** – totalitatea oamenilor care locuiesc pe un anumit teritoriu. I se pot ataşa atribute etnice sau culturale, precum îndeosebi limba sau o cultură arheologică. Vorbim astfel de populaţii tracice, celtice, germanice etc., respectiv de populaţii care au participat la producerea unei anumite culturi arheologice: Cucuteni, Stracevo-Criş etc.

- **Tribul** şi **ginta** sunt subdiviziuni ale popoarelor sau, mai exact, în accepţiunea de mai sus, a „neamurilor" antice, accentuându-se rolul originii genetice comune.

Relaţia dintre arheologie şi etnicitate a variat de-a lungul dezvoltării ştiinţelor istorice. Astfel, la început se presupunea ca evidentă legătura dintre diferite culturi descoperite arheologic şi etnicitate. Astăzi, după ce s-a trecut printr-o perioadă de critică dură care părea să desfiinţeze orice legătură dintre etnicitate şi culturile arheologice, se consideră că această conexiune poate fi stabilită, însă este mult mai complexă decât o relaţie de cauzalitate directă.[151] Există numeroase exemple foarte concrete, din foarte diverse arii de cercetare, când, în urma cercetării pe teren, coroborate cu datele istorice, a fost nevoie să se regândească apartenenţa unor anumite vestigii la un popor sau altul.[152] Cu toate acestea necesitatea realizării unor asemenea corelaţii rămâne. Trebuie, însă, să se ţină seama de modul difuziune al unor culturi sau aspecte culturale care depăşesc, mai întotdeauna, graniţele etnice deşi, este posibil ca uneori să fi apărut datorită unor mentalităţi, obiceiuri sau stil de viaţă existente sau promovate în cadrul unei anumite etnii. Trebuie ţinută seama, de asemenea, în studiile antice şi medievale legate de etnicitate de raporturile dintre diverse nivele sau pături sociale din cadrul unui sistem politic organizat pe un anumit teritoriu, atunci când aceste nivele se află în corelare cu anumite componente etnice.[153]

c. Corelarea datelor geneticii cu viziunea biblică asupra răspândirii seminţiilor după Potop (i.e. după schimbările climatice majore din Holocen).

i. Preliminarii.

Avansul actual al geneticii ne oferă multe informaţii despre originile noastre. Din păcate, aceste informaţii sunt manipulate pentru a susţine darwinismul, fie de către cercetătorii înşişi (datorită educaţiei lor darwiniste), fie de către alţi teoreticieni, preocupaţi să menţină publicul îndoctrinat de către această teorie desuetă. În speranţa de a fi util, voi prezenta şi voi argumenta ipoteza mea referitoare la corelaţiile dintre

---

[151] Cf. Richard Jenkins, *Rethinking Ethnicity*, Second Edition, SAGE Publications, 2008, p. 52 ş.a.

[152] Cf. C. Thomas McCollough and Douglas R. Edwards, *The Archaeology of Difference: Setting the Stage*, în Douglas R. Edwards and C. Thomas Mccollough (eds.), *The Archaeology Of Difference: Gender, Ethnicity, Class And The "Other" In Antiquity Studies*, In Honor of Eric M. Meyers, American Schools of Oriental Research, Boston, MA, Volume 60/61, 2007, p. 2, 5 ş.a.

[153] Cf. Eric P.Kaufmann, *Rethinking ethnicity: majority groups and dominant minorities*, Routledge, London and New York, 2004.

haplogrupurile cromozomului Y şi Genealogiile biblice din ***Facerea*** 10. Această genealogie este patriliniară – din tată în fiu, corespunzând cu istoria moştenirii genetice care ia în considerare doar cromozomul Y.

SNP înseamnă “single nucleotide polymorphism”, “ polimorfism al unei singure nucleotide”. Nucleotidele conţin o nucleobază (baze azotate), un glucid cu şase atomi de şi una sau trei grupări fosfatice. Un lanţ de nucleotide alcătuieşte una dintre cele două spirale de ADN, în corespondenţă cu alt astfel de lanţ al dublului helix. Corespondenţa dintre cele două spirale de ADN este dată de către potrivirea precisă între nucleobaze. Sunt patru nucleobaze în ADN: Adenină (A), Timină (T), Citozină (C) şi Guanină (G), care se leagă în doar două tipuri de perechi A-T şi C-G, cu 2, respectiv 3 punţi de hidrogen între ele. Secvenţele A-T şi C-G urmează una alteia cu una sau alta dintre nucleobaze pe prima sau pe a doua spirală ADN. Unei secvenţe ca AAATGTAACCT pe prima spirală îi corespunde TTTACATTGGA pe a doua spirală a ADN-ului.

Astfel, un SNP înseamnă că doar o nucleotidă este diferită în ADN-ul unei persoane faţă de al altora. În locul alelei A-T, se află cealaltă, C-G. Printre poziţiile posibile pe prima şi pe a doua spirală a ADN, A-T sau T-A, precum şi C-G sau G-C, cercetătorii lucrează îndeosebi cu varianta cu frecvenţă mai mică: ‘minor allele frequency’. Asemenea schimbări nu afectează funcţiile codului genetic şi pot fi detectate. Aşadar, SNP-urile au rolul de marcheri genetici: ne dau posibilitatea să identificăm grupuri sau populaţii care au un anume SNP sau altul. Un haplotip este o anumită ordonare a alelelor. Un haplotip este dat de către un anume SNP, găsit în anumite populaţii, care diferă de restul indivizilor unei specii datorită SNP-ului respectiv. Cu alte cuvinte, în timp ce o populaţie P1 diferă de restul speciei S, având C-G (sau G-C) în loc de A-T (sau T-A) sau invers, într-un punct anume al ADN-ului. P1 are un SNP care poate fi numit convenţional cu litere şi numere, spre exemplu SNP-ul M91. Dacă anumite SNP-uri sunt mai frecvente (singure sau împreună cu altele) într-o anumită populaţie decât în altele, ele determină un anumit grup genetic. Studiind SNP-urile din cromozomul Y sau din mitocondrii, se pot detecta nişte modele ale moştenirii genetice de la tată la fiu sau de la mamă la fiică, întrucât cromozomul Y este prezent doar la masculi, iar mitocondria o avem (de obicei) de la ovulul mamei care a fost fecundat. Un grup cu anumit(e) SNP(uri) în ADN-ul lor (Y sau mitocondrial) formează un haplogrup.[154]

---

[154] Cf. Eva KF Chan, Rachel Hawken, and Antonio Reverter, *The combined effect of SNP-marker and phenotype attributes in genome-wide association studies*, Cooperative Research Centre for Beef Genetic Technologies CSIRO Livestock Industries, Queensland Bioscience Precinct 306 Carmody Rd., St. Lucia, QLD 4067, Australia, 2008, http://www.evachan.org/Chan_Reverter_AnimGenet.pdf. Natalie M. Myres, Jayne E. Ekins, Alice A. Lin, L. Luca Cavalli-Sforza, Scott R. Woodward, Peter A. Underhill, *Y-chromosome Short Tandem Repeat DYS458.2 Non-consensus Alleles Occur Independently in Both Binary Haplogroups J1-M267 and R1b3-M405*, Croat Med J. 2007, 48, http://www.cmj.hr/2007/48/4/Ahead/CMJ_48(4)_MYERS.pdf, p. 1. Michael F. Hammer, Tatiana M. Karafet, Alan J. Redd, Hamdi Jarjanazi, Silvana Santachiara-Benerecetti, Himla Soodyall,§ and Stephen L. Zegura, Hierarchical Patterns of Global Human Y-Chromosome Diversity, *Molecular Biology and Evolution*, 18(7), 2001 by the Society for Molecular Biology and Evolution, ISSN: 0737-4038, 2001, pp. 1189-1203.

Cercetătorii care s-au străduit să găsească originile omului pe baza SNP-urilor din ADN-ul cromozomului Y sau mitocondrial, au început cu ipoteza 'out of Africa' (originar din Africa), luată din teoria lui Darwin. Ei au început cu presupunerea că primul om a apărut în Africa. Totuşi, aceasta nu este neapărat astfel. Cercetarea genetică arată că africanii sunt diferiţi de restul populaţiilor de pe Pământ dar aceasta nu înseamnă că Adam (genetic) a fost African. Oricare alte populaţii sunt diferite de restul omenirii în privinţa SNP-urilor lor. Ipoteza 'out of Africa' i-a făcut pe geneticieni să aranjeze SNP-urile într-un anume mod. Dacă am începe cu o ipoteză 'out of China', tabelul ar începe probabil cu haplotipul O în loc de A. Unele studii arată că între Orientul Apropiat şi Africa au fost migraţii timpurii în ambele direcţii la începuturile umanităţii.[155]

'Adam'-ul genetic, sau, mai exact, Noe, potrivit înţelegerii biblice a strămoşului tuturor oamenilor care trăiesc astăzi, nu a fost neapărat un membru al haplogrupului A. Avraam trebuie să fie aparţinut haplogrupului J, din Orientul Apropiat, unde şi cercetările arată că se află staţia din care au migrat majoritatea populaţiilor în toate direcţiile. Chiar şi coincidenţa este frumoasă, pentru că J este pentru anglofoni iniţiala pentru evrei (Jews) şi Iisus (Jesus) – iar majoritatea articolelor care au stabilit haplogrupurile au fost în engleză. Dumnezeu are căi tainice (cf. ***Num***. 24, ***In***. 11,49-52).

Dacă iau haplogrupul J ca punct de pornire, va trebui să aranjăm haplogrupurile în funcţie de aceasta. Aparent, dacă urmăm modelul evoluţionist avem doar de adăugat noi SNP-uri, în timp ce dacă luăm altă cale, trebuie ca uneori să adăugăm, alteori să pierdem SNP-urile deţinute de către o anumită populaţie pentru a deriva alte populaţii. Dar ce este, din nou, un SNP? Este 'prezenţa unei nucleotide alele în locul alteia, într-un anumit loc al ADN: C-G (sau G-C) în loc de A-T (sau T-A) ***sau invers***'. Astfel, orice adaos este o pierdere şi orice pierdere un adaos, din cealaltă perspectivă. Dacă unele modificări în prezenţa unei nucleotide într-un loc poate avea loc într-un sens, în mod sigur poate avea loc şi în sensul opus. Astfel se petrece cu orice SNP.

Geneticienii observă o diversitate genetică mai mare în Orientul Apropiat, chiar dacă lucrează pe baze evoluţioniste. Aceasta este explicată prin separarea populaţiilor care au migrat din Africa ('out of Africa'): populaţiile au ajuns în Orientul Apropiat diversificate după acest eveniment. **Dar sunt semne clare că istoria omenirii nu a favorizat diversificarea genetică. Dimpotrivă, "istoria cromozomilor Y umani se caracterizează printr-o reducere a variaţiei, mai mult decât cea a liniilor feminine." Cât de mult se potriveşte aceasta cu revenirea populaţiei de după Potop la un strămoş pe linie bărbătească: Noe!** Explicaţia dată este extincţia unor trăsături genetice: "Astfel, faza iniţială a expansiunilor umane în Africa sub-sahariană, între 130000 şi 70000 de ani în urmă, a fost martora mai multor evenimente în expansiune, cu extincţia variaţiilor NRY umane timpurii. Un argument

---

[155] J. R. Luis, D. J. Rowold, M. Regueiro, B. Caeiro, C. Cinnioglu, C. Roseman, P. A. Underhill, L. L. Cavalli-Sforza, and R. J. Herrera, *The Levant versus the Horn of Africa: Evidence for Bidirectional Corridors of Human Migrations*, American Journal of Human Genetics 74:000–000, 2004.

pentru aceasta este aparenta absenţă a haplotipurilor intermediare înrudite cu segmentul M42/M94/M139. În sfârşit, estimarea vârstei prezentate aici presupune un model al creşterii populaţionale (...), în timp ce populaţia umană timpurie era caracterizată mai degrabă de expansiuni secvenţiale şi contracţii. Urmările repetatelor efecte ale fondatorului asupra estimărilor de vârstă ale mutaţiilor ar putea fi explicaţia pentru aparentele discrepanţe. **Estimările actuale de vârstă pe baza cromozomilor Y exclud istorii foarte vechi.** *Totuşi, limitele de toleranţă ale estimărilor moleculare sunt poate mai puţin rezolvate decât datele paleoantropologice şi sunt, aşadar, folosite aici pentru a oferi mai degrabă nişte cadre foarte relative (adică ordinea evenimentelor) decât delimitări precise în termenii unei cronologii absolute*."[156]

Observaţiile referitoare la cronologie sunt şi ele importante: istoria cunoscută a cromozomului Y nu poate fi lungă, iar vârstele genetice se bazează în cele din urmă pe date paleoantropologice, obţinute cu inferenţe evoluţioniste, în interesul cadrului teoretic evoluţionist. Dacă am compara prima afirmaţie a citatului de mai sus cu istoria biblică, am vedea că dacă toţi bărbaţii de astăzi îşi au cromozomii Y de la un bărbat antediluvian, şi anume Noe, femeile au ADN mitocondrial de la trei femei antediluviene, nurorile lui Noe (iar ADN-ul mitocondrial se pare că se poate întâmpla, rar, să provină şi de la bărbat). Aceasta dă o explicaţie clară pentru variaţia genetică mai mare a ADN-ului specific al femeilor decât în ADN-ul specific al bărbaţilor sau, altfel spus, arată *de ce* "istoria cromozomilor Y umani se caracterizează printr-o reducere a variaţiei, mai mult decât cea a liniilor feminine". Mai mult,dacă genele noastre ne arată că am pierdut din variaţie comparativ cu strămoşii noştri îndepărtaţi, Potopul este cea mai bună explicaţie pentru aceasta şi pentru "expansiuni secvenţiale şi contracţii". Genele ne arată că am lăsat în întunericul istoriei noastre celei mai timpurii unele populaţii ale căror caracteristici genetice nu mai sunt reprezentate în genele noastre. Istoria biblică ne descoperă în cel fel Potopul a avut exact un astfel de efect, lăsând fără urmaşi o populaţie antediluviană relativ mare.

Putem observa rapid că dacă mergem în jos de la haplogrupul K, găsim R, care se poate recunoaşte cert ca unul Iafetit, cuprinzând mulţi slavi sau germani. Însă şi hgI este tot Iafetit, răspândit la muţi europeni, din Balcani şi Europa de Est până în Scandinavia şi din Marea Britanie în Germania şi Sardinia. Aceasta ar putea însemna că Sem şi Iafet au avut un fond genetic apropiat, undeva în apropierea haplogrupurilor JFK, IJ şi K. Pe măsură ce mergem în sus, de la E la A, este tot mai clar că găsim populaţii Hamitice.

Wiik şi alţii consideră că grupul Y: I provine din Orientul Apropiat din F, pe o rută microasiatică – balcanică. Grupul I ar fi pătruns tot prin stepele nord-caucaziene. Prima lui pătrundere spre vest, alături de R1b şi, mai puţin, R1a, este conectată cu apariţia în Europa a aşa-numitului „om anatomic modern" (în V şi C Europei tipurile: Chancelade, Grimaldi, Cro-Magnon).[157]

---

[156] Toate citatele din paragraf: P. A. Underhill, G. Passarino, A. A. Lin, P. Shen, M. Mirazón Lahr, R. A. Foley, P. J. Oefner and L. L. Cavalli-Sforza, *The phylogeography of Y chromosome binary haplotypes and the origins of modern human populations*, Annals of Human Genetics (2001), 65, [pp. 43-62], p. 49.

[157] Wiik, Kalevi, *Where Did European Men Came From?*, „Journal of Genetic Genealogy", 4: 35-85, 2008.

Grupul F a generat, în Orientul Apropiat, mai multe alte grupuri, precum: G, H, IJ, K. Cel mai vechi tip ar fi cel din urmă, iar cel mai nou I. Unele cercetări mai noi au arătat că producerea unor anumite modificări în secvenţele SNP ale cromozomului Y, deşi preponderentă în unele haplotipuri, nu au loc obligatoriu doar în cadrul acestora. Astfel, tipurile cromozomiale Y arată o anumită secvenţă, însă, în decursul istoriei, producerea unor anumite mutaţii s-ar fi putut produce şi în alte direcţii.

Harta 1. *Linia paternă (pe tipurile cromozomului Y).*

Harta 2. *Linii materne aproximative (pe ADN mitocondrial).*

Iafet trebuie să fi fost aproape de sau într-una dintre poziţiile IJ, K sau MNOPS. Ham trebuie să fi fost undeva mai sus de D.

Numele lui Tiras a fost păstrat probabil, ca în cazul Gomer – cimerieni, de către cei mai tineri urmaşi ai săi, tracii, cu subgrupul dacilor (nordul Dunării) şi ilirii (ex-Yugoslavia). Grupul I1b provine din regiunea carpato-balcanică şi are o origine comună cu I1a din N Europei (Scandinavia, Danemarca, vikingii şi urmaşii lor). Iordanes ar fi putut avea ceva dreptate până la urmă: goţii şi geţii (dacii) erau înrudiţi nu doar cu numele, ci şi ca origine genetică. Scandinavii (îndeosebi I1) e posibil să fi păstrat numele de Tiras / Thor în poziţia principală din cadrul mitologiei lor. Alţi descendenţi ai haplogrupului I sunt cei cu I2, răspândiţi mai ales în Georgia, Armenia, Turcia, Balcani.

Evreii s-au referit întotdeauna la Iavan pentru greci, dar au inclus, de asemenea, Imperiul Roman lui Iavan. Să fie aceasta datorită unei mari asemănări culturale? Dar această asemănare chiar a existat! Practic toţi zeii erau aceiaşi şi se aflau numeroase afinităţi în substratul limbii. Aceste două popoare trebuie să fie înrudite. Astfel, originea comună în Iavan nu ar părea atât de exagerată. Grecia are procentaje ridicate în J2 (25%), E1b1 (21%), R (12% fiecare dintre R1a şi R1b), şi I (4% I1, 10% I2a, 1.5% I2b). Italia are bine reprezentate aceleaşi haplotipuri, după cum urmează: Tabel 7 (p. 30). Ca în cazul Gomer – cimerienii şi Tiras – tracii, numele lui Iavan a fost păstrat de către cei mai tineri descendenţi ai acestuia, conduşi probabil direct de acest patriarh: ionienii.

Între haplotipuri, J2 şi E1b1 sunt asociate sigur cu fenicienii şi alte popoare din Orientul Apropiat, astfel încât rămân R şi I pentru ţărmurile mediteraneene europene. I2a este foarte bine reprezentat în Sardinia, dar nu pare să fie cel mai reprezentativ pentru populaţiile greceşti şi romane. Haplotipul celto-roman este R1b, unul bine reprezentat şi în Grecia. Aceasta ar însemna că R1b nu este Gomer, ci Iavan. În acest caz, strămoşul celţilor ar fi Iavan şi nu Gomer (sau am putea vorbi de un amestec al acestor două origini). Altă opţiune ar fi să îi asociem pe greci cu slavii, în haplotipul R1a. Unii autori aşa au procedat. Totuşi, I1a e slab în Italia şi în vestul Europei, unde sunt localizaţi Elişa şi Tarşiş. În Turcia, o regiune dominată îndelung de greci şi romani, R1b e mai puternic reprezentat (15%) decât R1a (7.5%). La fel în Cipru (Chittim, 9% : 3%). Astfel, după părerea mea, R1b îl reprezintă pe Iavan, cu fiii menţionaţi în Facerea 10: Elişa, Tarşiş, Chittim şi Dodanim. Ultimii sunt descendenţii celui mai în vârstă fiu al lui Iavan, dorienii, cu radicalul alternativ rod/dor în numele lor (vezi Rodanim în 1 Cron. 1:7). – cf. M-ţii. Rodopi, I. Rhodes (Rhodos). Iavan ar fi putut avea şi alţi fii, descendenţii lor fiind numiţi simplu Iavan sau ionieni. Elişa a fost în mod tradiţional localizat în Italia, dar ar putea fi atât strămoşul celţilor, cât şi al italienilor. Câmpiile Elizee sunt plasate de greci undeva spre vest. Ca un joc al istoriei, astfel se numeşte bulevardul din centrul Parisului (Champs Elysées), în inima patriei celtice! Tarşiş este localizat în Spania, ca strămoş al iberilor.

*

Etnonimele biblice pot fi corelate într-o anumită măsură cu datele oferite de genetica istorică. Am ţinut seama şi de modul în care interpretează literatura patristică

etnonimele biblice (v. infra, ii şi iii – prezentare pe scurt a unor concluzii din cercetările anterioare).[158] Astfel, conexiunile la care am ajuns eu, deocamdată, între haplogrupurile cromozomiale Y şi modul în care Biblia numeşte neamurile ca descendenţi ai lui Noe, sunt următoarele:

- **Semiţi** (în viziune biblică, nu în sensul apartenenţelor cultural-lingvistice constatate de istoriografia modernă): J; Pelasgii? – preponderent J2: probabil descendenţi ai lui Peleg ajunşi în bazinul din estul M. Mediterane şi zona CB.

- **Hamiţi** (în viziune biblică): A-E (E?):
- **Cuş**: A-B-C (C?; ultimul născut cunoscut al lui Ham)
- C → Asia de sud (Nimrod?; Rama? v. *Ramayana* – Drugaş 2011)
→ Asia centrală şi de est, precum şi în America; amestec cu Togarma.
- B → Africa, slab reprezentat în Asia de sud
- A → Africa (pigmei, san)
- **Miţraim**: E → Egipt;
→ Caftorim: primul care domină estul Mediteranei: civ. minoică.
- **Put**: E (geamăn cu Miţraim?) → Libia, Algeria, Sudan; → bantu.
- **Canaan**: D-E (primul născut al lui Ham, conceput în arcă)
- **Iafet**: F-T (I?, IJ?, F-K?):
- **Gomer**: F?, P-Q-R*? (ultimul născut al lui Iafet, în continuare ascendent):
→ *cimerienii*; - Gomer şi majoritatea descendenţilor lui participă la indoeuropenizare, (**IE**) care a avut loc în zona carpato-balcanică – nordul M. Negre (Cult. *Yamna* şi *Coţofeni*, Cupru-Bronz);[159] - participă şi la *satemizare*, produsă în aceeaşi regiune, plus stepele central-asiatice şi Asia de sud (*arienii*):
- ***Aşchenaz***: R1a; - participă la IE şi satemizare.
- Europa → sciţi, sarmaţi, balto-slavi
- Asia → *arieni* → iranieni, indieni
- ***Rifat***: R2? → altă ramură *ariană*.
- ***Togarma***: P-Q
→ Asia centrală şi de est, majoritatea nativilor din America;
→ amestec cu grupul C → non-indo-european, fie datorită amestecului rasial fie pentru că mare parte din descendenţa Togarma nu participă la indo-europenizare.
→ Asia: turcii (amestec P-Q, R1a, C)
→ America, nativi: amestec cu C în ½ NV a Americii de Nord.
→ *tokharieni*? (P-Q - R1a ?) - *centum*: participă la *indo-europenizare*, nu şi la *satemizare*, plecând spre zona altaică înainte de aceasta.

---

[158] Cf. Şerban Drugaş, *Consideraţii despre potopul biblic/ Some Notes on the Biblical Flood*, în OT, nr. 2, 2011, pp. 57-85. Şerban George Paul Drugaş, *Correlations between Y-Chromosome (Patrilineal) Genealogy and Genesis 10 – Corelaţii intre genealogia bazată pe cromozomul Y (patriliniara) şi Facerea 10*, Oradea, 2011, ISBN 978-973-0-10635-0.

[159] Cf. Marija Gimbutas, *The first wave of Eurasian steppe pastoralists into Copper Age Europe*, „Journal of Indo-European Studies", no. 5, 1977, pp. 277-338. Id., *The Kurgan wave #2 (c.3400-3200 BC) into Europe and the following transformation of culture*, „Journal of Indo-European Studies", no. 8, 1980, pp. 273-315.

- **Magog**: O → spre E Asiei înainte de indo-europenizare: mongoli, tătari, chinezi, coreeni, japonezi (în amestec cu C şi D – ultimul tip mai ales în Tibet şi Japonia).

- **Madai**: F?, G?: - G → Orientul Apropiat, Caucaz, stepele nord-caucaziene, circum-mediteranean

→ unele grupuri: enclave în Caucaz

→ limbile caucaziene non-indo-europene.

→ NV Iran – *mezii* (+ F, T), Caucaz şi la nord.

- *indo-europenizare* şi *satemizare*, dobândind limbi iraniene.

→ popoare anatoliene: unele incluse în fenomenul de indo-europenizare al teritoriului hittit, anterior non-iundo-european.

- H → India, bine reprezentat în rândul ţiganilor, înainte de indo-europenizare, în amestec cu C, indo-europenizare adusă de către R1a şi R2.

- K; L → India: înainte de indo-europenizare, amestec cu C.

- M-S → Indonezia, Noua Guinee, Melanezia, Polinezia - înainte de indo-europenizare, amestec cu C.

- T → Orientul Apropiat, Caucaz, circum-mediteranean.

- **Iavan**: R1b (R1b: dominant în V Europei; E Eur. 20%, Balc. 13%, Bavaria 32.3%, Creta 17%, Turcia 12-13-19%, Grecia 13,5%, România 13%, Berber 3-28%, Semitic N Afr. 6-7%, Camerun 9-95%); marea majoritate a participat la *indo-europenizare*, rămânând *centum*:

- ***Elişa*** → italo-celticii.

- ***Tarşiş*** → *ibericii*.

- ***Chitim*** → Cipru.

- ***Dodanim*** (Rodanim sau Doranim) → *dorienii*, ultimul val grec.

- alte descendenţe iavanite sau Dodanim → alte componente greceşti.

- **Tubal şi Meşec**: reminiscenţe toponimice în Asia Mică, dar am demonstrat (2011; v. *infra* iii) legătura lor cu spaţiul ruso-siberian.

- **Tubal**: N: → popoare siberiene.

- **Meşec**: N → popoare ugro-finice; saami, cu componentă puternică I arată un popor cu ascendenţă în spaţiul carpato-nord-pontic (biblic: Tiras), asimilat de populaţiile uralice.

- **Tiras**: I (cel mai mare fiu al lui Iafet, deci nu surprinzător, cel mai apropiat genetic de Sem) → spaţiul carpato-balcanic.

→ civilizaţiile megalitice atlantice → *bascii* păstrează o componentă I (I2a1) inexplicabilă altfel; au ajuns în vestul Europei înainte de indo-europenizare, iar ulterior au fost copleşiţi numeric de pătrunderea populaţiilor R1b.

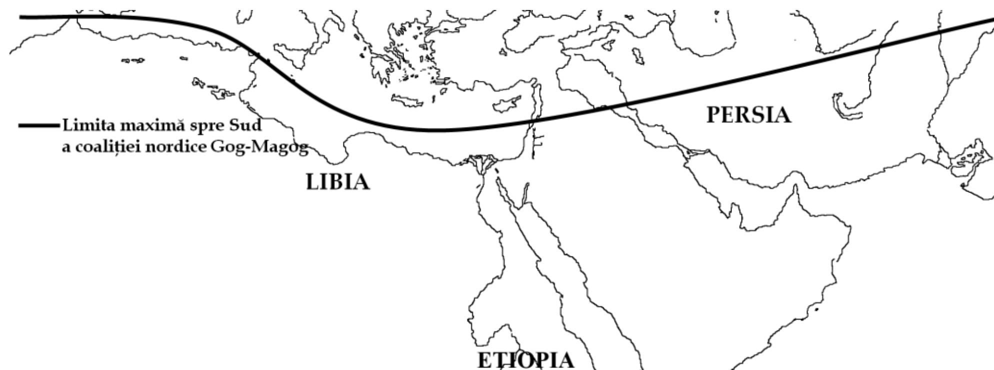
→ *etruscii*: ajunşi în Italia (posibil în contact cu fenomenul de indo-europenizare, dar cu o limbă totuşi aparte) înainte de populaţiile italo-celtice (R1b; biblic: Iavan), însă ulterior copleşiţi numeric de aceştia din urmă; pe care însă iniţial îi asimilează politic şi cultural, până la înflorirea Romei, când raportul se inversează.

→ *tracii*: în regiunea CB s-a păstrat cel mai bine tipul I, prezent şi la *basci* şi în Sardinia.

→ *protogermanii* (I2b) şi *scandinavii* (I1): - în contact de timpuriu cu proto-*celţii* (R1b la sud şi vest) şi cu *balto-slavii* (R1a, la est) care i-au şi copleşit numeric, dar nu şi în Scandinavia (I1: cca. 40%, în unele zone şi mai mult; R1b: 25%, până la 40% pe coasta de sud-vest), au dezvoltat un tip particular de limbă, rezultând familia germanică.

ii. Gog şi Magog.

Care este relaţia dintre Gog şi Magog? În ***Iez***. 38:,2, textul ebraic este אֶל־גּוֹג אֶרֶץ הַמָּגוֹג, ceea ce se poate traduce „împotriva lui Gog, ţara (pământul) lui Magog”. În Septuaginta, este „*ἐπὶ Γωγ καὶ τὴν γῆν τοῦ Μαγωγ*”, adică “către Gog *şi ţara (pământul) lui*(,) Magog”. Gog este un trib sau o fracţiune dintr-o naţiune derivată din Magog, fiul lui Iafet. Gog este prinţul conducător (căpetenia) lui Meşec şi Tubal, şi al aliaţilor săi, ca Persia, Etiopia, Libia, “ Gomer cu toate oştirile lui; casa lui Togarma din hotarele de la miazănoapte, cu toate oştirile lui şi voi mai scoate şi alte multe popoare cu tine.” Indicaţia geografică “din lăcaşurile/ hotarele de la miazănoapte” apare de trei ori: mai întâi aplicată lui Togarma (***Iez***. 38,6), a doua oară lui Gog (***Iez***. 38,14-15), iar a treia oară întregului grup: “O Gog, prinţ conducător (rege) al lui [Roş – adăugat în Septuaginta] Meşec şi Tubal:/ Te voi ademeni şi te voi trage înapoi, te voi scoate din hotarele de la miazănoapte şi te voi aduce în munţii lui Israel.” (***Ez***. 39,1-2).



Harta 3. *Limita sudică a coaliţiei Gog-Magog*.

Statutul dominant al lui Gog în cadrul grupului este dat de expresia: נְשִׂיא רֹאשׁ מֶשֶׁךְ וְתֻבָל (***Ez***. 38:2,3; 39:1). Primul cuvânt, נָשִׂיא, (*nāsī’*) înseamnă „şef, căpetenie”, un sinonim pentru רֹאשׁ (*ro’ş*) „cap, căpetenie”. Astfel: „*prinţul conducător* al lui Meşec şi Tubal” – căpetenia cea mai de seamă a lui Meşec şi Tubal sau prinţul lor conducător. Totuşi, textul, chiar şi cel ebraic, oferă argumente pentru traducerea din Septuaginta. Aici sinonimul רֹאשׁ este folosit ca nume propriu: *ἄρχοντα Ρως, Μοσοχ καὶ Θοβελ* – „căpetenia lui Rōs, Mosoḥ şi Tobel” (*Ρως, Μοσοχ καὶ Θοβελ*), chiar dacă traducătorul ştia că רֹאשׁ înseamnă „cap, căpetenie”.

Magog, Meşec şi Tubal sunt uşor de recunoscut între aliaţii lui Gog, ca fii ai lui Iafet prezenţi în ***Fac***. 10. Pentru Roş sunt două posibilităţi: substantiv comun sau

propriu. Un singur nume propriu Roş apare în Biblie, în ***Fac***. 49,21 între fiii lui Bela, unul dintre cei trei fii ai lui Beniamin, patriarhul tribului omonim al lui Israel. Există un nume propriu, care conţine radicalul *roş* în ***Jud***. 4,2,13,16, toponimul Haroşeth-Goym. Căpetenia canaanită Sisera din acel loc a fost învinsă de către evreii conduşi de către judecătorii Debora şi Barac. Roş din ***Fac***. 49,21 şi ***Jud***. 4,2,13,16 nu sunt, în mod evident, aceiaşi cu cel din profeţia lui Iezechiel. Scrierea şi pronunţarea lui ראשׁ - *ro'ş* în ebraica biblică este puţin diferită de fenicianul / punicul: רש - *rûs*.[160] Asemănarea cu etnonimul modern *rus'* / 'rus' (cu un *o* specific pronunţat *a*:) este tentantă. Bizantinii au înţeles aceasta exact aşa, iar Jon Mark Ruthven şi Ihab Griess (2003)[161] au considerat că asemănarea fonetică are o posibilă bază istorică. Această conexiune se va dovedi utilă după toată analiza grupului Gog-Magog şi a aliaţilor lor.

Indicaţia 'nord' din ***Iez***. 38-39 exclude perşii (est), libienii (vest) şi etiopienii (sud). Profeţia ne vorbeşte despre o coaliţie din toate punctele cardinale şi alcătuită din multe neamuri cu origini diferite. Această coaliţie va fi împotriva Israelului – şi, dacă îl înţelegem extins, ca Sfinţii Părinţi ai Bisericii, aliaţii vor lupta împotriva Noului Israel, creştinătatea din regiunea romană / bizantină. Este menţionată doar localizarea coaliţiei nordice, ca 'nordică', pentru două motive principale: aceste popoare sunt mai puţin cunoscute, mai puţin în contact cu Israel, şi / sau marii puteri militare a acestor neamuri. Voi reţine ambele explicaţii. Nu pot înţelege expresia יַרְכְּתֵי צָפוֹן (*yark^ethey ş^ephōn*, laturile/ flancurile/ părţile extreme ale nordului) decât 'la hotarele/ extremităţile **(ale)** nordului', *nu* 'hotarele noastre nordice'. Expresia are înţelesul 'în nordul cel mai îndepărtat'. Oricum, coaliţia nordică trebuie să fie cel puţin la Nord de Libia, Israel şi Persia, cum am prezentat în Harta 3.

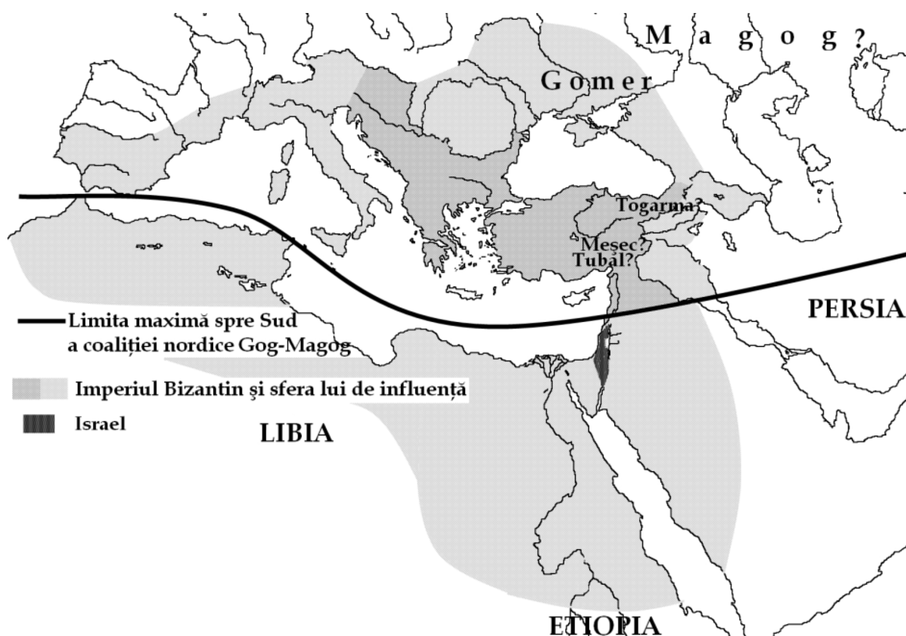
Apoc. 20,8-9 confirmă pe scurt profeţia lui Iezechiel, ceea ce înseamnă că nu s-a împlinit până la sfârşitul primului secol creştin şi că numele de 'Israel' include, cel mai probabil, creştinătatea, deoarece Apocalipsa tratează după capitolul 4 despre viitorul Bisericii. Călugărul Zosima Pascal şi colecţia sa de profeţii biblice şi patristice interpretează ***Iez***. 38-39 şi ***Apoc***. 20,8-9 în acelaşi sens, înţelegând creştinătatea sub numele de Israel, ca Noul Israel.[162] Iezechiel profetizează mai departe că, în vremea războiului lui Gog-Magog, Israel va fi adunat dintre neamuri. Deci, profeţia s-ar putea referi la un destin comun al lui Israel cel trupesc, evreii, şi al celui duhovnicesc, creştinătatea. S-ar putea specula că o parte a evreilor Îl va fi acceptat deja pe Iisus ca Mesia, potrivit ***Ro***. 11,25-26: «că împietrirea s-a făcut lui Israel în parte, până ce va intra tot numărul neamurilor./ Şi astfel întregul Israel se va mântui, precum este scris: "Din Sion va veni Izbăvitorul...». Putem observa că popoarele cele mai apropiate de Israel sunt cele ortodoxe, sau vechiul teritoriu al Imperiului Bizantin. Alt aspect important este întemeierea târzie a statului modern Israel în 1948 d.Hr., ceea ce corespunde cu angajamentul lui Dumnezeu de a-i aduna pe evrei dintre neamuri.

---

160 *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. and enlarged by E. Kautzsch, 2nd. eng. ed. by A.E. Cowley, Oxford University Press, New York, 1910, & 1 h.

161 Jon Mark Ruthven, PhD, Ihab Griess, PhD, *The Prophecy That Is Shaping History: New Research on Ezekiel's Vision of the End*, Longwood, F L, Copyright © 2003, Xulon Press, pp. 80, 97, 102

162 Zosima Pascal, *op. cit.*, p. 14, 23-25, 70 ş.a.



Harta 4. *Magog față de lumea bizantină.*

Prima problemă: este coaliţia Gog-Magog de undeva din Anatolia – Orientul Mijlociu sau se referă la o arie geopolitică mai largă? Se poate merge pe oricare dintre aceste variante, dar, după părerea mea, ‘de la hotarele/ sălaşurile din Nord’ nu înseamnă la Nord de Israel, ca Anatolia – Asiria, ci “din nordul cel mai îndepărtat”. Este adevărat că toate numele din coaliţie pot fi asociate cu ceva din regiunea Anatolia – Asiria. Gog seamănă cu Gyges, regele Lidiei, numit Gugu în arhivele lui Assurbanipal. În acest caz, numele ar simboliza Vestul Anatoliei. Magog are aceeaşi rădăcină, cu prefixul *ma* – dar atunci Gog nu poate fi suprapus geografic cu Magog, care a fost adesea identificat cu stepele de la Nord de Marea Neagră – Marea Caspică – Lacul Aral (Harta 4). Tubal şi Meşec au corespondenţe în Anatolia, menţionate de către greci şi asirieni: Tabal şi Mosoḥ/Muṣki. Togarma a fost adesea asociat cu Armenii. Gomer este bine ancorat în stepele nord-pontice, ca Gymmiru/i/ Gamir – Kymmeroi – Cimmerienii. Ei au o legătură cu regiunea Anatoliei, fiind consemnaţi de către asirieni la Sud de Marea neagră, invadând Colchis şi Urartu în primul mileniu î.Hr..

Expresia יַרְכְּתֵי צָפוֹן - ‘de la hotarele nordului’ este tradusă în Septuaginta menţinându-se înţelesul original, cu ἀπ’ ἐσχάτου βορρᾶ, ‘de la (cel mai îndepărtat) capăt al nordului’. În interpretarea dată în Harta 5, convenabilă pentru comentarii reducţioniste, Togarma nu este prea departe spre Nord, în timp ce Tubal şi Meşec sunt plasaţi aproape de Israel. Dar expresia יַרְכְּתֵי צָפוֹן / ἀπ’ ἐσχάτου βορρᾶ nu se referă la regiuni apropiate, ci îndepărtate. יַרְכָה înseamnă „parte (extremă), capăt (îndepărtat), graniţă, frontieră”, iar צָפוֹן înseamnă Nord. Astfel, nu cred că Togarma i-ar

desemna pe armeni, deoarece aria lor mediteraneană nu a fost percepută de evrei ca regiunile obscure ale nordului celui mai îndepărtat. Aşadar, coaliţia nordică a lui Gog-Magog ar trebui plasată la Nord de Munţii Caucaz. Gog, Meşec, Tubal şi Togarma ar putea avea legături istorice cu zona Anatolia – Asiria, întrucât au migrat spre Nord de aici. De fapt, ştiinţa seculară afirmă aceeaşi idee: o migraţie spre Nord a multor populaţii în epoca pietrei. Biblia afirmă că descendenţii lui Noe s-au răspândit pe distanţe lungi, nu doar în Orientul Mijlociu şi Apropiat. Profeţia lui Iezechiel, indicând nume din ***Facerea*** 10, sugerează o coaliţie largă, nu o problemă locală, din Orientul Apropiat. Gomer este plasat în stepele de la Nord de Marea Neagră şi Marea Caspică, cum a fost întotdeauna înţeles în mod tradiţional de către Biserică şi Sinagogă, chiar dacă cronicile asiriene şi greceşti remarcă activitatea lor la sud de Marea Neagră în primul mileniu î.Hr. Magog ar trebui de asemenea înţeles ca un popor eurasiatic, undeva la Nord, nu la Sud de Caucaz, într-o regiune mai puţin cunoscută de egipteni, greci, evrei şi mesopotamieni. Etiopia este o ţară îndepărtată în sud, dar mai bine cunoscută de către evrei datorită perioadei de timp petrecute în Egipt şi datorită civilizaţiei egiptene în general.

Gomer, chiar dacă parte a coaliţiei nordice, nu are menţiunea 'din sălaşurile de la nord' in în profeţia lui Iezechiel. Textul nu îi pune pe Gomer şi Togarma într-o unitate pentru a preciza provenienţa lor nordică, cum se întâmplă cu Gog-Magog, [Roş], Tubal şi Meşec. Gomer nu beneficiază nici de o menţiune individuală, ca Togarma, a poziţiei sale nordice. Aceasta se întâmplă deoarece Gomer este mai bine cunoscut. Perşii, etiopienii şi libienii sunt de asemenea bine cunoscuţi şi astfel, o menţiune a poziţiei lor geografice nu este necesară, în aceeaşi logică. Armenii se află la sud de Gomer – deci, ei nu pot fi Togarma, deoarece ar fi mai bine cunoscuţi decât Gomer. Asocierea Togarma – armeni este una uşoară, dar se pare că în contradicţie cu intenţiile autorului biblic. Dacă presupunem că Gomer se află la sud de Togarma, atunci menţiunea 'din sălaşurile de la Nord' ar însemna 'de la hotarele de Nord ale lui Israel'. Pentru ce ar fi necesare o astfel de precizare, dacă popoarele coaliţiei nordice ar fi vecini bine cunoscuţi? *Vecinii* ar beneficia de menţiunea 'din sălaşurile de la nord' iar Gomer nu are o astfel de precizare, neavând vreo indicaţie geografică nici Persia, Etiopia sau Libia! Este clar că Iezechiel se referă la popoare chiar mai puţin cunoscute – adică mai îndepărtate – decât Gomer din coaliţia nordică. Gog-Magog, Tubal, Meşec şi Togarma nu par a desemna doar popoare anatoliene în această profeţie, ci ele vor veni din teritorii mai puţin cunoscute decât Gomer, 'din sălaşurile de la Nord', Nord de Caucaz şi Persia. Poziţia lor este în afara ariei definite de Etiopia (Cuş, Sud), Libia (Put, Vest), Gomer (Nord), Paras (Persia, Est). Poziţia acestora nu este menţionată, ci doar a celorlalţi. Deci, 'din sălaşurile de la Nord' înseamnă undeva la Nord şi Nord-Est de Israel, şi de mai bine cunoscuţii Gomer şi Paras (Persia). Această variantă pare să înfăţişeze mai bine intenţia autorului, chiar dacă este mai puţin la îndemână, întrucât nu cuprinde toponime şi etnonime din Anatolia – Asiria.

Să analizăm încă o dată nişte referinţe clasice despre popoarele din coaliţia Gog-Magog. Josephus Flavius i-a numit Magog pe sciţi.[163] Grecii, romanii, iar mai târziu bizantinii au inclus în noţiunea de "sciţi" nu doar acest anume *ethnē*, ci toate popoarele stepei eurasiatice.[164] După ce hunii au apărut pe scena istoriei romane, în secolul al V-lea d.Hr., ei au fost adesea numiţi "sciţi", chiar dacă nu aveau nicio legătură cu poporul sciţilor, nici prin limbă nici prin rasă: sciţii au fost un popor iranic, în timp ce hunii au fost unul mongol. Sf. Andrei, episcopul de Caesarea, nu doar că îl identifică pe Magog cu "sciţii", dar şi explică acest înţeles al numelui, specificând că îi desemneazăpe huni, adică "sciţii" sosiţi în lumea romană din regiunile cele mai îndepărtate:[165]

desolationem concitabit in prælium. Sunt autem ex veteribus qui per *Gog* et *Magog* gentes quasdam Scythicas et Aquilonares insinuatas existimant (quæ alio nomine *Hunni* appellantur), bellica virtute et militum numero quavis terrena potentia finitimoque regno potentiores. Quare sola quoque

τὴν τῆς οἰκουμένης ἐρήμωσιν. **Εἶναι δὲ τὸν *Γὼγ* καὶ τὸν *Μαγὼγ*** τινὲς μὲν Σκυθικὰ ἔθνη νομίζουσιν ὑπερβόρεια, ἅπερ καλοῦμεν ***Οὐννικὰ***, **πάσης** ἐπιγείου βασιλείας [καὶ ἔθνους], ὡς ὁρῶμεν, πολυανθρωπότερά [τε] καὶ πολεμικώτερα· μόνῃ δὲ τῇ θείᾳ χειρὶ πρὸς τὸ κρατῆσαι τῆς οἰκουμένης πάσης ἐπεχόμενα, ἄχρι [τῆς] τοῦ διαβόλου λύσεως. **Τινὲς δὲ τὸν *Γὼγ* ἀθροί-**

Traducere din latină: "Sunt, de asemenea, unii între antici, care pentru popoarele Gog şi Magog insinuează[să fi apărut un fel de *sciţi* şi *aquilonari* (pe care ei îi numesc *huni* cu alt nume); cu un regat printre cele mai puternice prin putere (vârtute, capacitate, tărie) războinică, prin numărul (mulţimea) oştirii, prin putere lumească (i.e. politică) în toate părţile (direcţiile) şi peste vecini."

Traducere după varianta greacă: "Cine ar fi Gog şi Magog, decât popoare scitice din Nord (pe care îi numesc huni), din toată împărăţia de pe faţa pământului? Şi (popoare), precum vedem, foarte numeroase şi foarte războinice."

Zosima Pascal îl interpretează în cartea sa (*Sfârşitul omului – The End of Man*, Neamţ Monastery, 1905) pe Magog ca popoarele chinez şi cele mongole în general. Aceeaşi conexiune găsim la Sf. Grigorie, pustnicul român din Palestina, care a scris viziunile pe care le-a avut în 1868 despre profeţiile apocaliptice într-o scrisoare către Pr. Nifon din Prodromu în 2 iulie 1870.[166] În interpretarea uneia dintre profeţiile

[163] Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae*, *Flavii Iosephi opera*, vols. 1-4, ed. B. Niese, Weidmann, Berlin, (1887; 1885; 1892; 1890) 1955, vol. 1, pp. 122-123 (I, & 6).

[164] Cf. Nicola Di Cosimo, *Ancient China and Its Enemies*, Cambridge University Press, 2002, p. 21.

[165] Andreae Caesariensis, *Commentarius in Apocalypsin*, PG 106, col. 415-416 BC.

[166] Zosima Pascal, *op. cit.*, pp. 96 sq., passim. Între profeţiile pustnicului Grigorie (sfârşitul sec. XIX), se poate citi despre Războaiele Mondiale I şi II şi despre comunism, simbolizate prin trei măcelării, una la

apocaliptice, Zosima a scris: “Tătarii şi alte naţii, tot dintr-acolo au venit, şi au să mai vină, după cum zic Scripturile despre Gog și Magog, care este China; aceştia au si vină în zilele cele mai de pe urmă, după cum zice Proorocul Iezechil la cap. 38 și 39.”.[167] Textul de mai sus, al Sf. Andrei al Caesareei nu-l descrie pe Magog ca pe un popor anatolian mic şi necunoscut, ci ca pe un stat cu o putere militară înfricoşătoare, cu o mare influenţă asupra vecinilor, un popor ca hunii şi având probabil aceeaşi origine asiatică. Niciun alt popor sau stat nu se potriveşte mai bine acestei descrieri decât cel chinez! Pe măsură ce istoria avansează, cele mai îndepărtate teritorii din Asia sunt mai bine cunoscute, iar Sfinţii Părinţi ai Bisericii, preocupaţi să susţină cea mai bună interpretare a Scripturii posibilă pentru vremea lor, îl identifică mai precis pe Magog cu popoarele mongole. Între ele China este probabil Gog, cel mai puternic dintre popoarele lui Magog, prinţul conducător al lui Magog. Cel puţin, situaţia geopolitică actuală conduce la această concluzie, dar identificarea lui Magog cu popoarele mongole este într-un foarte bun acord cu Scriptura şi Tradiţia Bisericii.

Sf. Isidor din Sevilla şi Johannes Magnus au făcut o conexiune între goţi şi geţi (Getae), ca la Iordanes şi l-au considerat pe strămoşul lor Magog. În afară de aceste interpretări (care ar necesita o cercetare aparte) mai îndepărtate de tradiţia centrală identificat mai sus, Isidor face, în ale sale *Etymologiae*, o compilaţie în care el îşi aşează şi propriile speculaţii. În acest context, sunt foarte importante interpretările care corespund cu tradiţiile biblice şi patristice generale.

În textul Sf. Isidor din Sevilla (sec. VI-VII d.Hr.), în *Etymologiae*,[168] sunt patru asocieri despre Magog: (1) Magog – „Sciţi” - veche; (2) Magog – Goţi – pe asemănare fonetică; (3) Goţi – Geţi – de la Iordanes; (4) Magog – popoarele stepei eurasiatice, până în China. Dacă primele trei sunt simple dar superficiale, ultima ne atrage atenţia, potrivindu-se cu tradiţia patristică răsăriteană şi cu sugestia biblică ‘din sălaşurile de la Nord’. Identificarea popoarelor mongole cu Magog corespunde în istoria seculară cu migraţia de la Vest la Est a acestor popoare, urmată de apariţia regatelor chineze în mileniul al II-lea î.Hr. Ecourile despre Magog în timpul lui Avraam ar lega aceste urme cu stepele eurasiatice, în timp ce în timpul lui Moise acest neam a dispărut deja în negurile ţinuturilor necunoscute îndepărtate. Astfel îi plasează Iezechiel, încât să îi recunoaştem uşor la ‘cele mai îndepărtate hotare de la nord (-est).’

Interpreţii medievali occidentali şi alţi autori sunt mai puţin credibili când scriu despre Magog. Daniel Juslenius (1676–1752) îl vede pe Magog ca strămoş al finilor şi al slavilor. Cronicile irlandeze (*Auraicept na n-Éces* şi *Lebor Gabála Érenn*)[169] fac legătura între fini şi interpretarea tradiţională a sciţilor ca Magog. Kézai Simon prezintă

Viena, alta la Berlin şi alta la Moscova. De asemenea, despre păsări cu mulţi ochi care au pasageri umani (avioanele moderne) ş.a.

[167] *Ibid.*, p. 70.

[168] *The Etymologies of Isidore of Seville*, ed.Stephen A.Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, Oliver Berghof, Cambridge University press, 2006, *IX.ii.10–ii.37, IX.ii.89–ii.100, XIV.iii.27–iii.30, XIV.iii.31–iii.41*, pp. 193, 197, 287, 228.

[169] *Auraicept na n-Éces* (*The Scholars' primer*), ed. George Calder, Edinburgh: John Grant, 1917, pp. 14-15 ş.a. *Lebor Gabála Érenn* (*The Book of the Taking of Ireland*), ed. E.A. Stewart MacAlister, The Educational Company of Ireland, Dublin, 1941, & 10.

o legendă despre doi fraţi, Hunor şi Magor, care ar fi strămoşii hunilor şi ai maghiarilor,[170] iar *Chronicon Pictum* (sec. XIV) îl identifică pe Magor cu biblicul Magog.

Totuşi, pe Harta Catalană din 1375, Gog şi Magog sunt menţionaţi în regiunea Mongolia-Manciuria. Această hartă a apărut sub îndrumarea lui Abraham Cresques, reflectând viziunea creştină medievală occidentală despre lume.[171]

O legătură fonetică este mereu insuficientă, ca pentru Gog – Gyges sau Gog – Goţi – Geţi. Dar după ce am văzut argumentele pentru interpretarea lui Magog cu popoarele mongole, putem vedea chiar în numele ‘mongol’ o asemănare cu Magog. Numele este atestat cel mai devreme în documentele chinezeşti din sec. VIII d.Hr. Altă corespondenţă găsim între Gog şi numele chinezilor. Numele actual al Chinei este Zhōngguó, „naţiune centrală/ civilizaţie” sau „centrul civilizaţiei”. Există şi alte etnonime care înseamnă ‘om’ sau ‘civilizaţie/ stat’ în opoziţie cu lumea barbară sau chiar cu sălbăticia puse pe seama străinilor.[172] Zhōng (中) = centru...; guó (國 / 国) = naţiune, stat.[173] După *ABC Etymlological Dictionary of Old Chinese*, termenul *guó* are următoarea etimologie:[174]

guó 國 (kwək) **LH** kuək, **OCM** *kwə̂k, OCB *k-wək
'State' [BI, Shi].
[T] *Sin Sukchu SR* kuj (入), *PR*, *LR* kujʔ; *MGZY* gue (入) [kuɛ]; *ONW* kuək
[<] k-prefix derivation of *yù* 域閾 (jwək) (§5.4) (Baxter / Sagart 1998: 48).

Guó (stat) s-a format prin adăugarea prefixului *g* la rădăcina *yù* (Country guó 國 kuək ‘country’ < yù 域 [wɨk] ‘boundary, region’).[175] Acest cuvânt era citit în chineza veche nu doar cu o guturală iniţială, ci şi cu una finală, o schemă similară cu termenul biblic ***gog***: guturală – vocală (diftong) – guturală. De remarcat că vocala este posterioară şi rotundă (u / o) în ambele cazuri, variind doar gradul ei de deschidere.[176]

---

[170] Kézai Simon, *Magyar Krónikája*, ed. Császár Mihály, Ed. Lampel Róbert, Budapest, 1901, pp. 11-12.

[171] Facsimile, sketch from http://www.henry-davis.com/MAPS/LMwebpages/235G.html . Cf. Evelyn Edson, *The World Map, 1300-1492: the persistence of tradition and transformation*, Johns Hopkins University Press, Sante Fe, N.M., assoc. with the Center for American Places, 2007, pp. 60 sq. ş.a.

[172] Astfel de prejudecăţi populare au persistat chiar şi în ştiinţa antropologiei până la şcoala lui Franz Boas. Acesta a demonstrat, împotriva curentelor de gândire rasiste, potenţialul cultural egal al societăţilor omeneşti, pe baza înclinaţiilor comune datorate naturii umane (pe care le identificase deja mentorul său, Adolf Bastian). Gianni Colzani, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2001, pp. 15-17. Abraham Monk, *Su provincia fue el mundo… La contribución de Franz Boas a la Antropología Cultural*, în Franz Boas, *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural* [*The Mind of Primitive Man*], Solar / Hachette, Buenos Aires, 1964, pp. 7-15, 19-33, 49-65, 144 sq.

[173] Weng Zhongfu et. al., *Petit Dictionnaire* Chinois-*Français*, Imprierie des Langues étrangères, Beijing, 1992, p. 215, 792-793 ş.a.

[174] Axel Schuessler, *ABC Etymlological Dictionary of Old Chinese*, University of Hawai'i Press, 2007, p. 268.

[175] *Ibid.*, p. 56.

[176] *Ibid.*, pp. 196, 621.

Ambele componente ale numelui ‘China’, *zhōng* şi *guó*, au afinităţi cu ‘*gog*’. Nume folosite, însă, adesea pentru a desemna poporul chinez sunt Qín şi Hàn.[177]

Cu toate acestea, toate conexiunile lingvistice sunt aspecte periferice într-un context mai complex al interpretării lui Gog şi Magog:

- un popor ‘din sălaşurile/extremităţile de la Nord’, i.e. de la o mare distanţă şi undeva la Nord de Israel, mai departe decât Gomer şi Paras (Persia) (Biblie);
- „Sciţi” – care nu reprezintă strict poporul cu acest nume, ci popoarele stepei eurasiatice; respectiv hunii sau naţiunile mongole, potrivit cu tradiţia patristică;
- Chinezii şi mongolii, potrivit tradiţiei neopatristice Ortodoxe.

iii. Tubal, Meşec şi Togarma.

Rezultatul interpretării tradiţionale ne conduce spre o localizare mai îndepărtată pentru naţiunile din profeţia lui Iezechiel. Astfel, naţiunile Iafetite numite în cadrul coaliţiei nordice ar trebui să fie mai degrabă:

- Magog – naţiuni mongole; Gog – chinezi;
- Gomer: celţi, baltici, slavi, germani, iranieni (sciţi, sarmaţi, cimerieni);
- Togarma: turci (cu patria în Asia Centrală, lângă Magog - mongoli, urmând o parte a tradiţiei), nu armeni (ca în altă parte a tradiţiei).

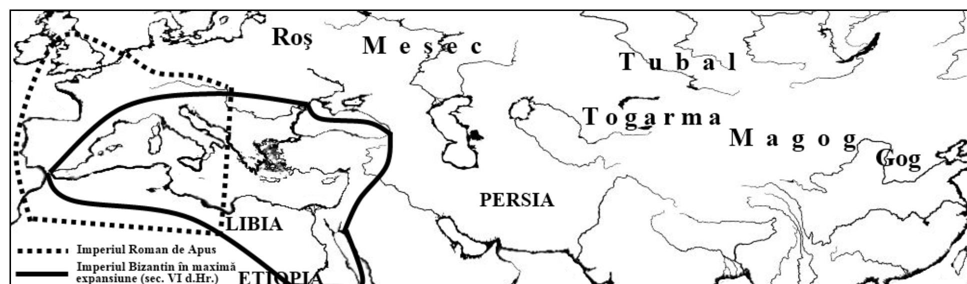
Putem observa alte ocurenţe ale lui Tubal şi Meşec, şi alte naţiuni din Biblie. Isaia a profetizat despre deschiderea Bisericii pentru cele mai îndepărtate naţiuni: «Dar Eu vin ca să strâng la un loc popoarele şi toate limbile. Ele vor veni şi vor vedea slava Mea,/ Şi le voi da un semn. Şi pe cei scăpaţi cu viaţă îi voi trimite către popoarele din Tarsis, Put, Lud, Meşec, Roş, Tubal, Iavan, către ţinuturile cele mai depărtate care n-au auzit despre Mine şi nu au văzut slava Mea. Şi la aceste neamuri vor vesti slava Mea» (***Is***. 66,18-19). *Put* este scris *Pul* / **פּוּל** în textul masoretic, cu *lamedh* în loc de *teth* (ca în Fac. 10,6), deşi unele variante au **פוט**, iar Septuaginta traduce **Φουδ** (în unele variante **φουθ**). Unii traducători ai textului masoretic, precum KJV, nu au urmat interpretarea Septuagintei a lui **מֹשְׁכֵי** ca *Μοσοχ*, ci ‘trage cu arcul’, de la vb. **מָשַׁךְ**, urmat de **קֶשֶׁת**, „arc, armă”. Septuaginta, după ce traduce **מֹשְׁכֵי** prin etnonimul Meşec (*Μοσοχ*), ignoră următorul termen (arc), trecând mai departe la Tubal (*Θοβελ*). Vulgata are traducerea: ‘ad gentes in mari in Africa in Lydia tenentes sagittam in Italiam et Graeciam...’. Tarşiş este ‘gentes in mari’, popoarele mării. Put şi Lud sunt Africa şi Lydia; ‘tenentes sagittam’ după Lydia este expresia de la care provine în orice limbă modernă o traducere ca ‘(aceia) care trag cu săgeţi’ (aproape de ‘care trage cu arcul’). Tubal şi Iavan sunt Italia şi Grecia, interpretarea Tubal – Italia fiind susţinută de scolastica medievală, ca la Nennius.

Ier. 46,9: «Încălecaţi pe cai şi vă aruncaţi în căruţe şi porniţi, puternici Etiopieni şi Libieni înarmaţi cu scut, şi voi Lidieni, ţinând arcurile şi încordându-le» - într-o profeţie despre Egipt. Aici libienii sunt Put cu un *teth* final, ca de obicei. Textul se referă la o încercuire a Egiptului din toate părţile: Sud (Cuş, etiopieni), Vest (Put, libieni), şi Nord (Ludim, lidieni).

---

[177] *Ibid.,* p. 429.

Is. 66,19 începe cu un şir de la Vest la Est: Tarşiş (Peninsula Iberică), Put (Libia), Lud (Asia Mică). Rămâne misteriosul **מֹשְׁכֵי קֶשֶׁת** (*moshkhēy*-*qesheth*). Cea mai tentantă traducere este cea a Vulgatei (*tenentes sagittam*), urmată de toate traducerile din limbile moderne, bazate pe Vulgata şi nu pe Septuaginta. Astfel, lidienii ar fi posesori şi utilizatori de săgeţi şi arme în general. ***Ier***. 46,9 pare să ofere soluţia: Put şi Lud sunt înarmaţi, ultimul având arcuri pe care le încoardă (*arripientes et iacientes sagittas*), aproape la fel ca *tenentes sagittam*. Totuşi, aceasta ar putea fi şi o contaminare, deoarece cuplul Tubal-Meşec nu este separat niciodată în Biblie (***Fac***. 10,2; 1 ***Cron***. 1,5; ***Iez***. 27,13; 32,26; 38,2-3; 39,1). De aceea Septuaginta are traducerea lui **מֹשְׁכֵי** cu Meşec, chiar dacă lasă nerezolvat **קֶשֶׁת** (*qesheth*). Meşec apare singur doar între descendenţii lui Aram, în 1 ***Cron***. 1,17, ca o alternativă sau un nume corupt pentru Mash (**מַשׁ**) din ***Fac***. 10,23. Apropo, acesta ar putea fi Meşec din Orientul Apropiat, cunoscut ca *muşki*, iar nu Meşec fiul lui Iafet! Găsim uneori în Biblie obiceiul de a numi un copil cu numele vechi al cuiva altcuiva. Acest obicei este prezent chiar şi în culturile noastre moderne – nu este deloc neobişnuit să fie pus numele unui copil după cineva cunoscut din trecut. Aşadar, Meşec şi Tubal din Orientul Apropiat ar putea fi cei rămaşi din vremurile dinainte de migraţia lor prin Munţii Caucaz sau invadatori din aceste popoare Iafetite, sau pur şi simplu alte popoare din Orientul Apropiat – pentru care avem o corespondenţă clară cu urmaşul menţionat al lui Aram. Aş susţine, totuşi, prima variantă. Nu este probabil a-l avea pe Tubal fără Meşec doar în ***Is***. 66,19. Poate ceea ce avem aici este un joc de cuvinte în ebraică: dacă Meşec înseamnă 'cel care trage/ trăgător', acesta a fost înzestrat cu un arc. Astfel, traducerea ar trebui să fie 'Meşec (i.e. trăgătorul) cu arcul său', iar nu [Lud] 'care trage cu arcul'/ 'care trage cu săgeţi'.



Harta 5. *Coaliţia lui Gog-Magog*.
(Fii ai lui Iafet din coaliţie; majuscule – *alţi* membri ai coaliţiei.[178])

Cine sunt, deci, Tubal şi Meşec? Potrivit lui Jon Mark Ruthven şi Ihab Griess (2003),[179] coaliţia nordică a lui Gog-Magog ar putea desemna mai degrabă popoare

[178] Cf. Şerban George Paul Drugaş, *Correlations between Y-Chromosome (Patrilineal) Genealogy and Genesis 10 – Corelaţii intre genealogia bazată pe cromozomul Y (patriliniara) şi Facerea 10*, Oradea, 2011, ISBN 978-973-0-10635-0, p. 28.

179 Jon Mark Ruthven, PhD, Ihab Griess, PhD, *The Prophecy That Is Shaping History: New Research on Ezekiel's Vision of the End*, Longwood, F L, Copyright © 2003, Xulon Press, pp. 80, 97, 102. Cf. Şerban George Paul Drugaş, *Correlations between Y-Chromosome (Patrilineal) Genealogy and Genesis 10 –*

eurasiatice şi astfel, Tubal ar putea fi legat de Râul Tobol din Siberia şi Meşec cu poporul Meşchera de lângă Moscova. Am făcut şi această conexiune şi am fost surprins să o găsesc şi în cartea menţionată mai sus. Studiind aceste conexiuni am ajuns la aceste concluzii:

Există o armonie perfectă între istoria seculară şi cea biblică / tradițională că multe naţiuni au migrat spre Nord, prin Munţii Caucaz, iar după aceea acestea s-au răspândit în stepa eurasiatică.

Unele seminţii din stepa eurasiatică au vorbit limbi indo-europeană; unii dintre ei au plecat în Europa, alţii în Asia de Sud şi Sud-Est.

Alte seminţii sunt cele mongole, care au migrat spre Est.

Naţiunile fino-ugrice au ocupat regiunea dintre Finlanda, Câmpia Moscovei, Munţii Ural şi Obi; aceştia sunt Meşec sau Meşkera, cum au păstrat termenul, care a dat şi numele Moscovei. Capitala Rusiei a conservat perfect numele lui Meşec: '*m*-^{voc}-*s(h)-k*' + suf. '[o]v(a)'; i.e., 'al lui *m*-^{voc}-*s(h)-k*', fem. cu terminaţia *-a*.

Seminţiile siberiene s-au deplasat spre Est, spre Obi şi dincolo de acesta; ei sunt Tubal, şi au dat numele râului Tobol care ar putea fi patria lor înainte de răspândire. Râul Tobol este un afluent al Irtîşului, care curge în Obi. La vărsarea râului Tobol în Irtîş, ruşii au construit oraşul Tobol'sk ('al Tobolului', 'pe Tobol'). În ţinutul Ciuvaş (pe Volga mijlocie), se află de asemenea oraşul Tuval'kino. Multe locuri de pe Pământ au un nume asemănător, dar cele evidenţiate aici se află în zona lui Tubal înţeles ca popoarele siberiene. Pentru europeni, Siberia a devenit vizibilă doar după expansiunea rusă spre est, începând cu sec. XV-XVI. Ei au câştigat treptat teritoriu în Siberia în detrimentul influenţei mongolilor, îndeosebi a tătarilor. Ruşii au construit avanposturi pe Obi şi pe râurile afluente, Irtîş şi Tobol. Configuraţia etnică s-a schimbat deja datorită influenţei Imperiul Mongol, care au mobilizat multe populaţii turcice şi mongole în această regiune.[180] În secolul al XVII-lea, Rusia a cucerit Siberia Centrală, cu râurile Yenisei şi Lena, iar după aceea, în acelaşi secol, estul Siberiei.[181]

Seminţiile turcice au mers înspre est, în Asia centrală; strămoşul multora dintre ei a fost Togarma – poate că numele de Tocharieni reţine numele patriarhului lor. Naţiunile menţionate ar fi putut lăsa urme în regiunea Anatolia – Assyria din timpurile în care erau mici triburi, înainte de a traversa Caucazul. Unii dintre ai lor ar fi putut

---

Corelaţii intre genealogia bazată pe cromozomul Y (patriliniara) şi Facerea 10, Oradea, 2011, ISBN 978-973-0-10635-0. Prezint concluzia identică cu opiniile lui Jon Mark Ruthven şi Ihab Griess. Dovada independenţei concluziei mele similare o reprezintă documentele de lucrul păstrate dinainte de 2003, respectiv, ceea ce este mai evident pentru cititor, argumentele şi dovezile deosebite de ale autorilor menţionaţi. Aş fi putut pur şi simplu cita cartea celor doi autori, fără această precizare, dar consider că este relevant faptul că în două lucrări independente – a celor doi şi a mea – s-a ajuns la aceeaşi concluzie. Meşec reprezintă Fino-Ugricii, cu etnonimul Meşkera şi toponimul Moscova; iar Tubal reprezintă popoarele siberiene, cu toponimul Tobol. Cred că această concluzie este cel puţin valabilă pentru profeţia eshatologică din ***Iez.*** 38; Tubal şi Meşec din zona vest-asiatică ar putea fi urme antice lăsate de ramuri ale celor doi patriarhi antediluvieni; pe Meşec – Capadocieni îi văd mai degrabă legaţi de semiticul Maş, fiul lui Aram, din ***Fac***. 10, 23.

[180] I. P. Maghidovici, *Istoria descoperirilor geografice*, (Moscova, 1957) trad. Ion Vlăduţiu şi M. Leicand, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1959, pp. 118-119, 337-377.

[181] *Ibid.*, pp. 378-415.

chiar rămâne acolo, în locurile de început înainte de migraţia menţionată şi şi-au perpetuat numele, dar au fost asimilate de alte naţiuni, care s-au succedat în regiunea Anatolia – Asiria.

4. Evoluţii postdiluviale.

a. Istoria postdiluvială biblică.

i. Turnul Babel.

Sfânta Scriptură ne spune că oamenii au început să construiască Turnul Babel dintr-o semeţie sau sfidare împotriva lui Dumnezeu, ca şi cum ar fi vrut să-şi creeze o societate autonomă faţă de Creator. Dacă prima rebeliune, a protopărinţilor a fost de natură mai mult personală, individuală, acum problema autonomiei faţă de Dumnezeu se punea pe plan social. Pentru a îngreuna atingerea acestui scop al necredinţei, Dumnezeu i-a despărţit pe oameni pe criterii rasiale şi lingvistice, i-a împiedicat pe oameni să se înţeleagă spre rău. Mândria oamenilor este doar o părere supraevaluativă despre ei înşişi şi despre societatea pe care o creează, dar o părere greşită, o „slavă” autoasumată dar falsă, întrucât nici nu se pot măsura cu Dumnezeu şi nici nu lucrează spre binele lor atunci când Îl leapădă cu dispreţ din societatea lor ***(Fac.*** 11,1-9).[182] Această tovărăşie a răului fiind împiedicată de către Dumnezeu, neamurile s-au răspândit pe pământ, ajungând mai întâi în situaţia pe care Tabelul Naţiunilor o şi descrisese (***Fac.*** 10). Iar din această situaţie începe istoria popoarelor şi civilizaţiilor antice. Dumnezeu nu este doar purtătorul de grijă şi călăuzitorul omului ca individ, ci şi proniatorul popoarelor. Spre exemplu, în ***Deut.*** 32,8, cărora se arată că îngerii veghează asupra popoarelor, pentru că „le-a delegat Domnul autoritatea pentru a stăpâni celelalte popoare, dar îl alege pe Israel pentru El însuşi”.[183]

Deşi „amestecarea limbilor” poate fi înţeleasă şi la nivel spiritual, ca o incapacitate a oamenilor de a depăşi limitările propriilor prejudecăţi, totuşi, şi din punctul de vedere al interpretării literale, realitatea lumii, din antichitate până astăzi, ni se înfăţişează ca o diversitate lingvistică, limbile actuale provenind toate din mari ramuri comune.[184] În interpretarea bazată pe mitologia babiloniană, „Babel, însemnând "poarta lui Dumnezeu", este aici interpretat prin verbul ebraic "a confunda"” (***Fac.*** 11,9).[185] Evident că nu este de aşteptat ca rasa şi limba să se suprapună decât parţial [186]

---

[182] Cf. Walter Russell Bowie, *art. cit.*, pp. 562-565. Cf. *OAB*, p. 13. Cf. Frederic Raurell, *«Doxa» en la Teologia i Antropologia dels LXX*, Col·lectania Sant Pacià, Facultat de Teologia de Catalunya, Editorial Herder, Barcelona, 1996, pp. 123-125. Cf. Sf. Nicodim Aghioritul, *op. cit.*, p. 30.

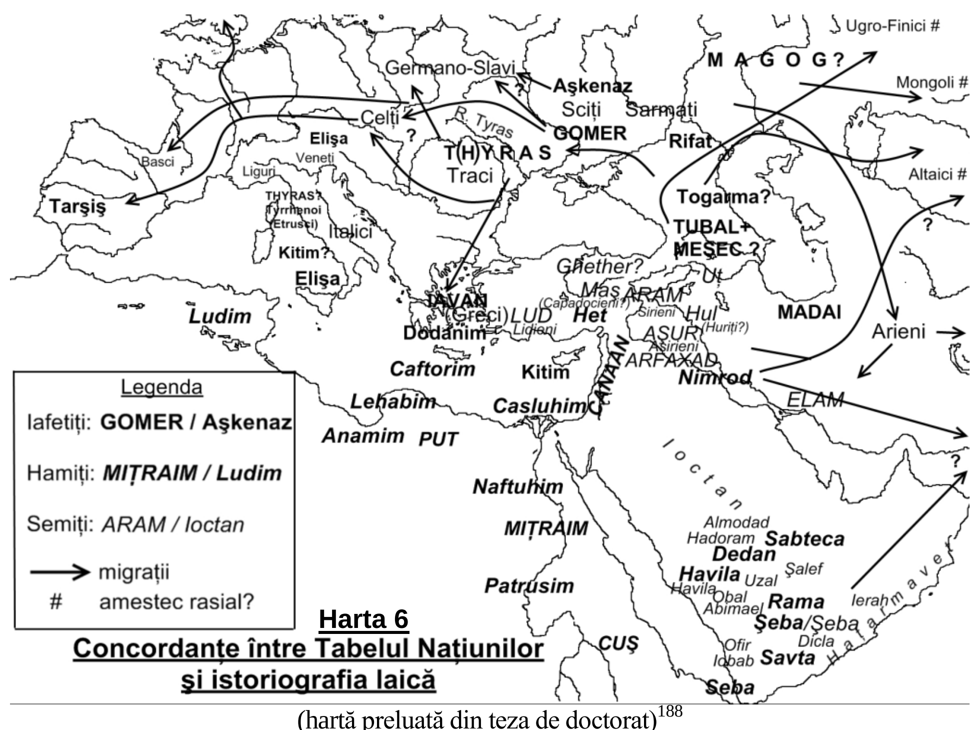
[183] *OAB*, p. 257. Autorul interpretează însă în ***Fac.*** 1,26 în sensul iudaizant criticat de Sf. Vasile cel Mare, că Dumnezeu şi-ar asocia îngerii la creaţie, de unde ar fi pluralul elohyim – Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, IX: VI, pp. 179-180.

[184] Ramuri lingvistice: cf. Marius Sala, Ioana Vintilă-Rădulescu, *Limbile lumii*, Ed. Ştiinţifică şi Tehnică, Bucureşti, 1981, *passim*; cf. Emil Ionescu, *op. cit.*, pp. 27-28 – după criteriul genealogic; *ibid*, pp. 28-33 – după criteriul tipologic (carcteristici morfo-sintactice).

[185] *OAB*, p. 13.

[186] Cf. Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală* [*Cours de linguistique générale*, 1967-8, 1995 etc.], trad. Irina Izverna Tarabac, Ed. Polirom, 1998, p. 226.

şi de aceea este explicabil şi de ce în Tabelul Naţiunilor apar popoare cărora li se acordă o anumită origine, dar despre care se ştie că nu au vorbit limbi conforme cu originea rasială care li se dă de către Biblie.[187]



Harta 6
Concordanţe între Tabelul Naţiunilor şi istoriografia laică

(hartă preluată din teza de doctorat)[188]

Lingviştii întrezăresc şi ei posibilitatea ca atunci când societatea omenească era mai restrânsă numeric, în vremuri preistorice, oamenii să fi vorbit aceeaşi limbă – ipoteza monogenistă a limbii. Această ipoteză a presupus mai întâi menţinerea limbii ebraice de dinainte de Potop [189] sau o limbă proto-ebraică înainte de Potop, observându-se că nici această limbă nu este imuabilă în cursul istoriei, dacă se observă că în istoria lor evreii au vorbit aramaica după exilul babilonian.[190] „De la Origen la Augustin, părinţii Bisericii conveniseră că, în mod irefutabil, ebraica fusese, înainte de

---

[187] Elamiţii consideraţi semiţi, dar popoarele iraniene, respectiv perşii, vorbeau limbi indo-europene – explicabil prinimpactul assimilator al invaziei ariene; hittiţii sunt consideraţi hamiţi dar vorbeau o limbă indoeuropeană – din nou explicabil deoarece proto-hittiţii se ştie că nu vorbeau o limbă indo-europeană etc. *Historia mundi*, vol. I, *Führe Menschheit*, Francke Verlag, Bern, 1952, pp. 115-222.

[188] Şerban George Paul Drugaş, *Antropologia în lumina Revelaţiei şi a ştiinţei* (teza de doctorat), Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2013, pp. 184-185. Şerban George Paul Drugaş, *Confruntarea dintre materialism şi învăţătura Bisericii despre creaţie*, Oradea, 2013, p. 77.

[189] Umberto Eco, *În căutarea limbii perfecte*, trad. Dragoş Cojocaru, Ed. Polirom, Iaşi, 2002, pp. 31, 64 sq. Cf. Andrei Oişteanu, *Mythos & logos. Studii şi eseuri de antropologie culturală*, Ed. Nemira, 1998, pp. 125-141. Interpretare mitologizantă: „un Dumnezeu invidios şi înspăimântat de puterea propriei sale creaturi”, referitor la Turnul Babel – cf. *idem*, p. 125.

[190] Umberto Eco, *op. cit.*, pp. 78 sq.

amestec, limba primordială a omenirii. Cea mai importantă excepţie fusese cea a lui Grigorie de Nyssa (*Contra Eunomium*), care susţinuse că Dumnezeu nu vorbea ebraica şi ironizase pe seama imaginii unui Dumnezeu-dascăl care le preda părinţilor noştri alfabetul (…). Ideea ebraicei ca limbă divină supravieţuieşte întregului Ev Mediu (cf. De Lubac 1959…)”.[191] Teoriilor monogeniste li s-au opus cele poligeniste [192] sau cele naţionaliste,[193] între care teoria primordialităţii se impune în sec. al XVIII-lea.[194]

Totuşi, în sec. al XX-lea persistă preocuparea pentru găsirea unei posibile rădăcini comune a limbilor actuale, dincolo de utopiile legate de primordialitatea vreunei limbi cunoscute (ca ebraica antică sau în cazul teoriilor naţionaliste) şi, pe lângă speculaţii bogate apar şi cercetări serioase, corelate cu raţionalitatea monogeniei omului, astfel încât să se poată afirma spre sfârşitul sec. al XX-lea: „cercetarea genetică întreprinsă de Cavalli-Sforza (cf., de exemplu, 1988, 1991) tinde să demonstreze o strânsă omologie între afinităţile genetice şi afinităţile lingvistice, înclinând în cele din urmă tot către ipoteza unei origini comune a limbilor, ce ţine de originea evolutivă comună a grupurilor omeneşti. Aşa cum omul ar fi apărut o singură dată pe faţa pământului şi de acolo s-ar fi răspândit pe tot globul, tot astfel s-ar fi întâmplat cu limbajul; monogeneza biologică şi cea lingvistică ar merge în paralel şi ar putea fi reconstituite deductiv pe baza unor date comparabile între ele”.[195]

ii. De la Avraam la Moise.

Unii cercetători îl identifică pe ‘Amraphel din ***Fac***. 14 cu Ḥammurabi – referitor la confruntarea dintre regii din Valea Siddim, inclusiv Avraam, şi regii răsăriteni. Fie că Avraam este plasat sau nu în contemporaneitatea regelui babilonian Ḥammurabi, există câteva variante cronologice. După unii, Ḥammurabi, al şaselea rege al primei dinastii babiloniene, a domnit între cca. 2.100 şi 1.950 î.Hr., între 1.848 şi 1.806 î.Hr. sau între 1.792-1.750 î.Hr., iar *Codul* său ar fi apărut la sfârşitul domniei sale.[196]

Un ansamblu de popoare nomade dinainte şi din timpul lui Ḥammurabi şi al lui Avraam, numite *amoriţi* (*amurru*). Aceştia erau o grupare de populaţii vest-semitice

---

[191] *Ibid.*, p. 65.
[192] *Ibid.*, pp. 73-78, 89-92.
[193] *Ibid.*, pp. 80-86.
[194] *Ibid.*, pp. 86-89.
[195] *Ibid.*, pp. 96-97.
[196] John Skinner, DD, HON. MA (CANTAB), *op. cit.*, pp. xxv-xxvi. J.-R. Kupper, Chapter I, *Northern Mesopotamia and Syria*, în *The Cambridge Ancient History*, 3rd ed., Volume II, Part 1, History of The Middle East and the Aegean Region C. 1800-1380 B.C., Eds. I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, E. Sollberger, Cambridge University Press, 2006, pp. 28 sqq. C. J. Gadd, Chapter V, *Hammurabi and the End of His Dynasty*, în *The Cambridge Ancient History*, ed. cit., pp. 176 sqq. Hammurabi, cca. 1.792–1.750: Gwendolyn Leick , *The Babylonians. An Introduction*, Routledge, London, New York, 2003, p. 33; Gwendolyn Leick (ed.), The Babylonian World, Routledge, 2007, pp. 100, 203. Cf. J. B. Bury, S. A. Cook, F. E. Adcock, *The Cambridge Ancient History*, Volume I, *Egypt And Babylonia To 1580 B.C.*, Second Edition, Cambridge, At The University Press, 1928, pp. 155 sqq., 165 sqq., 190 sqq., 494 sqq. Ernest de Bunsen, *The Chronology of the Bible Connected with Contemporaneous Events in the History of Babylonians, Assyrians and Egyptians*, Longmans, London, 1874, pp. 11-32.

are dominau deşertul sirian. Biblia îi aşează între fiii lui Canaan (***Fac***. 10,16). Între amoriţi, o populaţie are rezonanţă biblică, anume *benyaminiţii* – deşi apăruseră înainte ca Iacov să-l numească pe cel mai mic dintre fiii săi cu acest nume (***Fac***. 35,18). De remarcat este faptul că Beniamin este fiul care i s-a născut lui Iacov în timp ce se afla în deplasare, din Mesopotamia spre Canaan, adică exact în teritoriul în care de multă vreme deja activa populaţia benyaminiţilor. Între alte populaţii din aceeaşi regiune, înregistrate în Babilon sau la Mari, sunt *khanaeii* şi *habiru*. De remarcat că ultimul nume îşi are corespondent în biblicul Eber (***Fac***. 10,21,24-25) şi va fi preluat de către fiii lui Israel. Evreii îi vor menţiona pe fiii lui Israel şi astfel (în scrisorile de la Amarna, v. *infra*), în Palestina, fie, mai târziu (pe "stela lui Israel", v. *infra*), chiar cu numele Israel.[197]

De asemenea, tot în aceeaşi epocă (cca. 1.800 î.Hr.) şi-au făcut apariţia în coasta regatului babilonian, din regiunile muntoase de nord-est, *hurriţii*. De remarcat paralela are se poate face cu numele biblic Hul (***Fac***. 10,23).[198]

Data exodului este disputată între cercetători,[199] fiind frecvent plasat în secolul al XIII-lea î.Hr., cu aproximativ 700 de ani după Avraam, în timpul faraonului Merneptah sau, după cronologia evreiască, în cca.1.490-1.450 î.Hr. sau în cca. 1.125, după Eerdmans: „Iosif este identificat de către unii cu un ministru al lui Amenofis IV (c. 1.350-1.360), de către Eerdmans cu un conducător semitic al sfârşitului dinastiei a nouăsprezecea (c. 1.205)”.[200] În virtutea următoarelor considerente, consider mai puţin probabile aceste identificări.

Odată cu epoca lui Ḥammurabi, Orientul Apropiat începe să dezvăluie date istorice tot mai bine verificabile, intrându-se încet şi pentru istoria poporului ales, descendent al lui Avraam, în luminile istoriei. Relatările biblice încep să găsească analogii sau chiar surse arheologice şi epigrafice.[201]

Potrivit unei propuneri cronologice, în 1.300-1.250 î.Hr., în timpul domniei lui Ramses II (cca. 1.304/1290/1.279- 1224/1.213 î.Hr), evreii ar fi fost eliberaţi de către Dumnezeu prin profetul Său Moise din Egipt.[202]

Nu putem să nu remarcăm posibilitatea ca exodul să fi avut loc mai devreme, în jur de 1.500-1.400 î.Hr. Apare problema că *Exodul* menţionează câteva localităţi legate de dinastia ramesizilor: Pithom, Ramses (Pi-Ramses)[203] [şi On-Heliopolis în *Septuaginta*]. Aceasta ar însemna fie că exodul a avut loc într-adevăr în timpul acestei

---

197 J.-R. Kupper, *art. cit.*, pp.25-28.

198 *Ibid*., pp. 22 sqq.

199 W. F. Albright, *The Biblical period from Abraham to Ezra*, Harper Torchbooks, Harper & Row publishers, New York, 1963, pp. 10-23.

200 John Skinner, DD, HON. MA (CANTAB), *op. cit.*, pp. xxv-xxvi.

201 W. F. Albright, *op. cit.*, pp. 1-9.

202 Santiago Guijaro Oporto y Miguel Salvador García (dir.), *Comentario al Antiguo Testamento*, 4ª ed., Ed. PPC Madrid, Sígueme Salamanca, Verbo Divino Estella (Navarra), 1997, vol. I, pp. 31-37, 109-120, 720-721. W. F. Albright, *op. cit.*, pp. 1-9. John Skinner, DD, HON. MA (CANTAB), *op. cit.*, pp. xxv-xxvi. Cf. Georges Posener, *Dictionnaire de la civilisation égiptienne*, Fernand Hayan, 1970, p. 244.

203 Georges Posener, *op. cit.*, p. 245. Cf. Ian Shaw, *Ancient Egypt: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2004, pp. 48-71 ş.a.

dinastiei a XIX-a, mai degrabă în timpul lui Ramses II (care a construit Pi-Ramses), fie că localităţi mai vechi au fost redate cu nume mai noi, conform realităţii corespunzătoare timpului în care evreii au ajuns deja în Ţara Sfântă.[204]

Ron Wyatt [205] şi fiii săi au făcut o extraordinară descoperire recentă a carelor de luptă din Marea Roşie. Ele se află, de fapt, în Golful Aqaba, în dreptul coastei Neweiba, arătând că Muntele Sinai se afla, de fapt, în Madian (Midian) şi tot în această regiune au avut loc minunile şi rătăcirea de 40 de ani în pustiu. Dr. Lennart Möller (Inst. Karolinska, Suedia) considera că înţeleptul Imhotep, sfetnic al regelui, faimos şi la egipteni şi la greci, îl reprezintă pe Iosif.[206] El plasa exodul în jurul anului 1.400 î.Hr. Traversarea Mării Roşii a avut loc între plaja Neweiba şi Pen. Arabia, pe o lungime de 13 km, apa acoperind pasajul cu 36 m. De-a lungul acestui pasaj s-ar afla care de luptă din timpul dinastiei a XVIII-a, oase de oameni şi de cai. Sinaiul din Midian corespunde, după părerea autorului, descrierii biblice. Pe vârful muntelui, căldura intensă a transformat granitul în obsidian. Altarul viţelului de aur s-ar afla la poale. Stânca despicată a Horebului are 18 m înălţime, purtând evidenţa acţiunii apei. Mai jos se află o vale şi un lac secate. S-ar fi descoperit, de asemenea, altarul cu 12 stâlpi, marcaje pentru delimitarea taberei evreilor faţă de munte, arbustul care a ars, peştera lui Ilie, mormintele celor 3.000 care au fost ucişi pentru adorarea viţelului de aur.[207] În privinţa localizării de către Dr. Lennart a Mt. Sinai în Madian, adică în

[204] F.V. Greifenhagen, *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map*, "Journal for the Study of the Old Testament", Supplement Series, 361, Sheffield Academic Press, New York, 2002, p. 54: „The LXX adds the name of a third city: 'On, which is Heliopolis.' The names of these cities are the only specific toponyms in the beginning of the book of Exodus, and have often been interpreted as genuine historical recollections that help in ascertaining
the veracity and date of the exodus. However, the phrase in which the names occur has all the appearance of a gloss (v. 1.11 a moves smoothly into v. 1.12), and was perhaps interpolated into the text in order to provide Egyptian color (so Redford, who also sees the gloss as reflecting an Egypt no earlier than the Saite period—1963,1987:138-44).”.

[205] Ron Wyatt a demonstrat, cercetând nişte formaţiuni de *cenuşă* (nu lut, ca în cazul în care s-ar datora acoperirii apei), şi localizarea *la vedere*, *de-a lungul* ţărmului vestic al Mării Moarte, pe tot parcursul de la sud la nord, a cetăților: Ţoar, Sodoma, Gomora, Adma, Ţeboim, distruse printr-o ploaie de bile de sulf incendiare, descoperite *in situ*. Tableta de la Ebla, ni se arată, aduce importante confirmări ale istoriei lui Avraam (Giovanni Pettinato, 1975). Autorul are, de asemena, cercetări semnificative asupra localizării arcăi lui Noe şi asupra cutremurului din momentul răstignirii Mântuitorului (datorită căruia sângele jertfit de Hristos ar fi ajuns, prin crăpătura formată exact la altarul împăcării – cf. ***Evr***. 9,5 sq.). Cf. Mary Nell Wyatt, *Sodom & Gomorrah*, 1st ed. 1995, http://www.wyattnewsletters.com/sodom/s01.htm. Cf. *Sodom and Gomorrah Found?*, „Charisma,” sept. 1999. Cf. http://www.ronwyatt.com/. Charlie Appleton, *Archaeologist: Sulfure proves I found Sodom*, The Nashville Banner, Tuesday, January 12, 1993, pp. A 1-2. Vezi ***Fac***. 10,19; 13,10; 19,24-25; ***Isaia***, 13,16; 2 ***Pt***. 2,6; ***Iuda*** 1,7. Cf. citat de autori: Dr. Melvin Kyle, *Explorations at Sodom*, 1928, pp. 52-53, despre descoperiri anterioare ale bilelor de sulf *in situ*.

[206] Cf. *Egyptian Literature*, introd. Epiphanius Wilson, The World’s Creat Classics, eds. Julian Hawthorne, Clarance Cook, The Colonial Press, New York, London, 1901, p. 342: „Imhotep, the son of the primeval deity Ptah, was the mythical author of various arts and sciences. The Greeks spelled the name *Ἰμούθης*, Imouth, but more frequently substituted the name *Ἀσκλήπιος*, Asclepios.”

[207] Dr. Lennart Möller, *The Exodus Case. New Discoveries Confirm the Historical Exodus*, Scandinavia, Copenhaga, 1st ed. 2000, 2nd ed. 2002, 3rd. ed. 2008.

munţii vulcanici din NV Arabiei Saudite, lângă Golful Aqaba,[208] există cercetări mai vechi care susţin acelaşi lucru,[209] pe baza altor raţiuni decât a descoperirilor recente din G. Aqaba (M. Roşie). Este posibil ca descoperirile din Madian să fie legate de exodul evreilor. Cu toate acestea, nu cred dacă tradiţia Mt. Sinai din peninsula actuală cu acelaşi nume, ca loc al primirii Decalogului, poate fi expediată atât de uşor.

Instalarea fiilor şi nepoţilor lui Avraam în Egipt ar fi avut astfel loc după invazia hyksoşilor, după cca. 1.700 î.Hr. Această opinie apare la mai mulţi autori, spre exemplu: „Semiţii autohtoni [în Orientul Apropiat, n.n.], obligaţi să se retragă în faţa acestor invazii indo-europene [hitiţi, mitanieni, kasiţi, n.n.], se îndreaptă spre sud. La moartea lui Amenemhat al IV-lea (…), ei pătrund în Egipt, profitând de slăbiciunea de moment a regatului; aceste populaţii asiatice, conduse de şefii lor, sunt desemnate în textele egiptene prin termenul *heqau khasut* (în traducere literală „stăpânii ţărilor străine”), termen devenit Hyksos la greci. Încă două dinastii egpiptene, a XIII-a şi a XIV-a, mai domnesc lipsite de glorie, încercând să stăvilească valul migrator. Dar, sub Didumes al II-lea, penultimul rege din dinastia a XIV-a, prin anul 1690, hiksoşii cuceresc întregul Egipt, semănând groază şi lăsând multă vreme în memoria egiptenilor o amintire atroce. Unul dintre ei, Salitis, devine rege şi întemeiază dinastia a XV-a. Ei mută capitala la Avaris, situată către hotarele răsăritene ale Deltei şi îl adoptă pe Seth, asimilat lui Baal, drept zeitate oficială. Este posibil ca tot pe atunci să se fi instalat şi tribul Israel în Egipt, venit, odată cu cotropitorii, din ţara Canaanului. Până prin anul 1580, pe tronul Egiptului se vor succeda astfel două dinastii de suverani străini”.[210]

Observăm în Scriptură o nuanţă importantă în acest context: Faraonul «a zis către poporul său: “Iată, neamul fiilor lui Israel e mulţime mare şi e mai tare decât noi./ Veniţi dar să-i împilăm, ca să nu se mai înmulţească şi ca nu cumva la vreme de război să se unească cu vrăjmaşii noştri şi, bătându-ne, să iasă din ţara noastră!”» (***Ieş***. 1,9-10). Am putea spune că atitudinea egiptenilor poate fi înţeleasă, având experienţa anterioară a invaziei hiksoşilor şi văzând înmulţirea evreilor, unui popor de sorginte asiatică, în ţara lor. De asemenea, afirmaţia biblică despre schimbarea „regelui” este evident una referitoare la schimbarea regimului dinastic: «Dar s-a ridicat alt rege peste Egipt, care nu cunoscuse pe Iosif» (***Ieş***. 1,8). Dinastiile hyksose erau permisive pătrunderilor asiatice în Egipt, care le întăreau în faţa autohtonilor, întrucât proveneau ele însele din rândurile unor astfel de invadatori. Putem înţelege în această afirmaţie de la începutul Cărţii Ieşirii ca trecerea de la dinastiile hyksose, care îi încurajau pe asiatici să se stabilească în Egipt, la dinastia a XVIII-a, eliberatoare, căreia îi repugna orice amintea de invadatorii asiatici. Este adevărat, însă, că astfel de ecouri

[208] *Ibid*., 2^{nd} ed. 2002, pp. 131-132.
[209] J. Montgomery, *Arabia and the Bible*, Univ. of Pennsylvania Press, 1934, pp. 46-47.
[210] Claire Lalouette, *Civilizaţia Egiptului antic* [*L'empire des Ramsès*, Libriarie Arthème Fayard, 1985], trad. Maria Breza, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1987, pp. 44-45.

resentimentare faţă de asiatici se vor fi putut perpetua şi în dinastia următoare, ramesidă.

Dinastia a XVII-a, cu sediul la Teba, a domnit în umbra dominaţiei hyksose din nord. Ultimii săi regi, Seqenenra Taa II şi Kamose (cca. 1.555-1.550),[211] au depus eforturi considerabile pentru înlăturarea hyksoşilor. Mormântul piramidal, sicriul şi mumia (descompusă după deschidere) lui Kamose au fost descoperite la Dra Abu el-Naga în 1857. Dinastia a XVIII-a este prima a Regatului Nou. Evident, dacă unul dintre faraoni ar fi cel în timpul căruia a avut loc exodul, trupul acestuia nu ar putea fi găsit între cele îngropate în Egipt. Pe scurt, despre faraonii dinastiei a XVIII-a se ştiu următoarele:

(1) Primul a fost Ahmose I (cca. 1550-1525 î.Hr.), fiul lui Seqenenra Taa II, a cărui mumie s-a păstrat şi se pare că avea vreo 35 de ani când a murit. Ahmose I a realizat numeroase construcţii civile şi religioase (temple, ex. pentru Amun şi Montu la Karnak), precum şi „cenotafuri din cărămizi de noroi pentru Tetisheri şi pentru sine".[212]

(2) Al doilea faraon al acestei dinastii a fost fiul lui Ahmose I şi Nefertari, Amenhotep (Amenophis) I (1.525/1.527-1.504/1.506/1.526). [213] Se ştie (din documente ulterioare, din vremea ramesizilor) că şi-a construit un templu mortuar distinct de mormânt. Acest monument nu s-a păstrat, fiind „obliterat de templul lui Hatşepsut".[214] Nu se ştie unde a fost efectiv înmormântat, dar mumia lui s-a păstrat, fiind reînfăşurată şi înmormântată din nou la Deir el-Bahri de preoţii dinastiei a XXI-a.

(3) Thutmose I (1.504/1.506/1.526-1.492/1.494/1.512), fiul predecesorului, a lărgit Egiptul de la a patra cataractă a Nilului până pe Eufrat. A fost primul faraon care şi-a construit un mormânt în Valea Regilor. „Se consideră că Thutmose I a fost îngropat în KV 38, primul mormânt din Valea Regilor, la Teba, dar trupul său se află **probabil** între cei reîngropaţi în cripta cu mumii regale de la Deir el-Bahri. Deşi un sarcofag purtând numele său a fost descoperit în KV 38, un al doilea a fost de asemenea găsit în mormântul fiicei sale, Hatşepsut (KV 20)."[215]

(4) Fiul lui Thutmose I şi al lui Mutnefert, Thutmose II (1.492/1.494/1.512-1.479/1.490/1.504) a fost primul soţ al lui Hatşepsut. „Un mormânt posibil nedecorat din Valea Regilor (KV 42), conţinând un sarcofag neinscripţionat, s-a crezut cândva că

---

[211] Ian Shaw and Paul Nicholson, *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, The American University in Cairo Press, 2002, p. 146. T. G. H. James, Chapter VIII, *Egypt: From the Expulsion of the Hyksos to Amenophis I*, în *The Cambridge Ancient History*, ed. cit., pp. 289 sqq.

[212] Ian Shaw and Paul Nicholson, *op. cit.*, p. 18.

[213] Prima dată de la: Ian Shaw and Paul Nicholson, *op. cit.*, pp. 18, 20-21, 28-29, 289-290. A doua dată de la: Georges Posener, *op. cit.*, pp. 5, 10-11, 287, 289-290. A treia dată de la: William C. Hayes, Chapter IX, *Egypt: Internal Affairs from Tuthmosis I to the Death of Amenophis III*, în *The Cambridge Ancient History*, ed. cit., pp. 313 sqq. Vezi, de asemenea: J. B. Bury, S. A. Cook, F. E. Adcock (eds.), *The Cambridge Ancient History*, vol. II, *The Egyptian and Hittite Empires to c. 1000 B. C.*, Cambridge University Press, 1931, pp. 40 sq., 67 sq., 88 sqq. Wendy Christensen, *Empire of Ancient Egypt*, revised ed., Chelsea House, 2009, pp. 45 sqq. Alan B. Lloyd (ed.), *A Companion To Ancient Egypt*, 2 vols., Wiley-Blackwell, 2010. John Kenrick, *Ancient Egypt under Pharaohs*, Redfield, 2 vols., 1852.
Edited by A John

[214] *Ibid.*, p. 28.

[215] Ian Shaw and Paul Nicholson, *op. cit.*, p. 289.

este locul său de îngropare, dar acum aceasta se consideră a fi **puţin probabil**. Templul său mortuar din vestul Tebei a fost excavat de arheologii francezi în 1926."[216] Doi fraţi mai în vârstă i-au murit în timpul domniei tatălui lor. Se presupune că a murit când avea doar treizeci şi ceva de ani, unii presupun că de boală. [217]

(5) Thutmose III (1.479/1.490/1.504-1.425/1.436/1.450), fiul lui Thutmose II şi al lui Aset, şi al doilea soţ al lui Hatşepsut, şi-a început campaniile după moartea acesteia (cca. 1.458 - Shaw and Nicholson). El „este eroul dinastiei sale",[218] „restabilind suzeranitatea egipteană asupra Siriei şi Palestinei prin bătălia de la Meghiddo, în primul an după moartea lui Hatşepsut, neutralizând astfel ameninţarea militară exercitată de prinţul din Qadeş şi aliaţii săi din Mitanni."[219] „În timpul celor treizeci şi doi de ani de domnie independentă (1.482-1.450 B.C.), Tuthmosis III s-a dovedit a fi, incontestabil, cel mai mare faraon care a ocupat tronul Egiptului."[220] În privinţa înmormântării sale, se ştie că „Mormântul său, din Valea Regilor (KV 34) este decorat cu scene din *Amduat* (*ceea ce este în lumea dedesubt*), iar templul său mortuar, de pe malul de vest de la Teba, a supravieţuit, însă în condiţii de degradare. *Mumia sa a fost una dintre cele descoperite în cripta de la Deir el-Bahri*."[221]

(6) Fiul lui Thutmose III şi Hatşepsut, Amenhotep II (1.427/1.438/1.450-1.400/1.412/), a întreprins trei campanii militare în Siria. Victor Loret a descoperit *mormântul şi mumia sa în Valea Regilor în 1898*.

(7) Urmaşul său, Thutmose IV (1.400/1.412/1.425-1.390/1.402/1.417) şi-a justificat ascensiunea la tron (pe Stela Visului) pe faptul că a înlăturat nisipul de pe Marele Sfinx. S-a căsătorit cu fiica regelui mitannian Artatama I. Templul funerar de la Teba şi mormântul său (KV 43) au supravieţuit, iar *mumia i-a fost găsită* „între cele recuperate din mormântul lui Amenhotep II în 1898."[222] Unii autori presupun că justificare ascensiunii la tron a fost necesară ca urmare a „morţii premature a unui frate mai mare".[223]

(8) Amenhotep III (1.390/1.402/1.417-1.352/1.364/1.379) a dezvoltat foarte mult arta monumentală: „Înalta îndemânare artistică a vremii se poate observa în mormintele unor înalţi oficiali precum Ramose şi Khaemhet. Arhitectul său principal, Amenhotep-fiul-lui-Hapu, a fost responsabil cu construirea colonadei procesionale a templului de la Luxor, al treilea pilon de la Karnak, templul mortuar (al cărui sit e marcat de Colosul lui Memnon) şi a palatului său de la Malkata pe malul vestic al Tebei".[224] În privinţa înmormântării sale, „S-a sugerat că trupul său ar fi putut fi unul

---

[216] Ian Shaw and Paul Nicholson, *op. cit.*, p. 289.
[217] William C. Hayes, *art. cit.*, p. 316.
[218] Georges Posener, *op. cit.*, p. 287.
[219] Ian Shaw and Paul Nicholson, *op. cit.*, pp. 289-290.
[220] William C. Hayes, *art. cit.*, p. 319.
[221] Ian Shaw and Paul Nicholson, *op. cit.*, p. 290.
[222] Ian Shaw and Paul Nicholson, *op. cit.*, . 290.
[223] William C. Hayes, *art. cit.*, pp. 320-321.
[224] Ian Shaw and Paul Nicholson, *op. cit.*, p. 29.

dintre cele reîngropate în rândul unei cripte cu mumii regale din mormântul lui Amenhotep II (…), deşi această **identificare a fost pusă la îndoială de unii savanţi**."[225]

(9) Fiul său şi al reginei Tiy, Amenhotep IV (1.352/1.364/1.379-1.336/1.347/1.362),[226]soţ al lui Nefertiti, a dorit să impună închinarea la un singur zeu, Aton, luând numele de *Akhenaton* (*Akhenaten*). A domnit singur timp de 18 ani, fiind urmat scurt timp de Smenkhkra. Mormântul pe care şi l-a construit nu a fost terminat, iar el şi familia sa nu au fost îngropaţi acolo (decât poate o fiică). O mumie de bărbat tânăr, descoperită în 1907 de către Theodore Davis, s-a presupus că ar fi a lui Akhenaten. Alţii o atribuie lui Smenkhkra, în timp ce există şi ipoteza ca acesta să fi fost un pseudonim al lui Nefertiti.

Domnia lui Akhenaten şi Smenkhkra este cunoscută şi sub numele de perioada Amarna, în legătură cu care s-a găsit o bogată literatură de corespondenţă cu teritoriile dominate direct sau indirect de Egipt în Asia. Numele de Khabiru, care apare în această corespondenţă, îi desemnează pe evrei, aceştia fiind văzuţi ca o populaţie care producea multe necazuri oraşelor canaanite în această perioadă a Bronzului târziu.[227] Imaginea ne duce la perioada lui Iosua şi a judecătorilor din Biblie. Avem aici, totodată o dovadă că evreii erau deja un grup etnic ce începea să se afirme în Canaan, şi un termen *ante quem*: evenimentul exodului avusese loc înainte. Este, aşadar, imposibil să plasăm exodul în perioada ramesidă, dovezi ulterioare venind să completeze informaţia că în timpul dinastiei a XIX-a (prima ramesidă), evreii erau deja un popor semnificativ în Canaan.

(10) Tutankhamon (1.347/1.362-1.338/1.353), a restabilit religia politeistă tradiţională, obliterând numele predecesorului său. A murit la nici douăzeci de ani, *sarcofagul său şi mumia sa fiind descoperite* în Valea Regilor, în 1922 de către Howard Carter.

O scenă inscripţionată din timpul lui Seti I, al doilea faraon din timpul dinastiei a XIX-a, ne prezintă întoarcerea acestuia dintr-o campanie în Palestina, împotriva beduinilor (Şasu) care s-au coalizat împotriva palestinienilor (Kharu). Istoricii

---

225 *Ibid*.

226 William C. Hayes, *art. cit*., p. 322.

227 Alan B. Lloyd (ed.), *A Companion To Ancient Egypt*, 2 vols., Wiley-Blackwell, 2010, vol. 1, p. 114: „The effect of the Amarna period on foreign politics is just as disputed as its effect on internal affairs. From the Amarna letters we learn of various conflicts in the area of Syria. The disputes between Ribaddi, the prince of Byblos, and Abdiashirta (and later his son, Aziru) of Amurru have been connected to an assumed loss of Egyptian control in the Levant. Ribaddi requested help from the Egyptian court several times but apparently never received any. The Khabiru problems dealt with in the letters are interesting in terms of the history of Israel (the Hebrews), the letters suggesting that this group consisted of the outlaws of the Late Bronze Age Canaanite cities (Donner 2008). It is an interesting point of cultural history that the Egyptians used the Akkadian language and script as a lingua franca for international diplomatic contacts (Rainey 1996). On the basis of their names it would seem that at least some of the scribes and readers on the Egyptian side were Canaanites working in the Egyptian administration. Thus the correspondence was generally conducted between speakers of Semitic languages on both sides, who in Egypt functioned as linguistic intermediaries."

identifică aceşti beduini cu Khabirii din scrisorile de la Amarna.[228] Astfel, în timpul lui Seti I (1.294-1.279, fiul lui Ramses I şi tatăl lui Ramses II), evreii se aflau în Palestina, încercând să pună stăpânire pe această ţară. Ne aflăm în perioada descrisă în Scriptură în *Cartea Judecătorilor*, când căpeteniile tribale israelite au avut numeroase conflicte cu vecinii, fie izolat, fie în coaliţie, fie sub conducerea unui "judecător" care se impune.

O inscripţie din timpul lui Merneptah este numită „stela lui Israel”, deoarece este prima dată când evreii apar cu acest nume în istorie. Este descrisă o victorie a acestui faraon asupra libienilor. Israelul (*’-s-r-’-r*)[229] este menţionat în mod clar între popoarele din Palestina, înfrânte şi jefuite de Merneptah. Expresia (*ad litteram*) „sământa [*pr’t*] lui nu este” (*i.e.*, "sământa lui a fost nimicită") nu se poate referi la uciderea copiilor evreilor din porunca faraonului în timpul lui Moise atât pentru că ea apare şi în legătură cu alte popoare înfrânte, cât şi pentru că evreii sunt clar localizaţi, ca popor distinct, în Palestina.[230]

Dinastia a XIX-a s-a confruntat, îndeosebi în timpul lui Merneptah cu invazii ale "popoarelor mării", pe care au reuşit să le oprească: „După ce Merneptah a înfrânt un val iniţial al "popoarelor mării", acesta a fost urmat la aproape o jumătate de secol, în timpul domniei lui Ramses III, de un al doilea val, cu implicaţii enorme. Reliefurile de la Medinet Habu arată că în al optulea an a fost o "coaliţie a insulelor lor", compusă din Şerden, Şekeleş, Tyeker, Weşeş, Turşa, Danuna, Peleset şi alţii. Venind din nord, se pare că a fost mai mult decât o migraţie a popoarelor, cu totul diferită de campaniile din timpul lui Merneptah. Regatele Arzawa, Hatti, Qedi, Karkemiş şi Alaşya (Cipru) au fost distruse, iar nivelele de destrucție au fost descoperite de la Hattuşaş în nord, prin Ugarit, până în sudul Canaanului. În cea mai mare parte dominaţia egipteană în Levant a fost fărâmiţată. Popoarele mării au fost mai întâi oprite la intrarea în Egipt, unde au fost înfrânte în bătălii pe uscat şi pe mare, la gurile Nilului, în estul Deltei. Ramses III, urmând exemplul modelului său, Ramses II, a integrat o arte a popoarelor mării în armata sa şi i-a aşezat pe alţii în Levant. Cei mai bine cunoscuţi dintre aceştia sunt, desigur, Peleset ("filistinii") după care romanii au numit provincia Palestina. Originile popoarelor mării sunt încă dezbătute. Danuna şi Aqaiwaşa par a fi *danaii* şi *aheii* – adică grecii *mycenieni*, dar identificarea altor grupuri este mai dificilă. Sunt Şerden din Sardinia sau a fost Sardinia destinaţia lor? Sunt Turşa aceiaşi cu Tyrsenoi din textele greceşti de mai târziu şi astfel aceiaşi cu etruscii? Potrivit surselor antice, etruscii au

---

[228] Id., vol. III, *The Nineteenth Dinasty*, ed. cit., p. 50: „98. Seti has now reached Egypt, and nears the frontier city, Tharu, driving and leading his prisoners. On the Egyptian side of the canal which passes by the city stands a body of officials acclaiming the victorious Pharaoh. 99. The most important item in this scene is the long inscription (& 101), which informs us of the reason of Seti's chastisement of the Shasu. It was reported to him that the Bedwin (Shasu) were making common cause against the Palestinians (Kharu), and that this invasion had resulted in the complete overthrow of all authority in Palestine. That these Bedwin are the Khabiri of the Amarna Letters there can be no doubt. The conditions which confronted Seti I in Palestine are exactly those which we should expect in view of what we learn from the letters of Abdkhiba of Jerusalem. There is also further evidence of the same conditions, in the tomb of Harmhab (&& 10 ff.). The attempt of the Hebrews to gain a footing in Palestine is undoubtedly involved in the larger movement of the Bedwin, which Seti here records.”

[229] *Ibid*., pp. 264: „Israel (*’-s-r-’-r*) is desolated; his seed is not”.

[230] *Ibid.,* pp. 256-263.

venit din Asia Minor (Herodot 1.94), ceea ce încă trebuie dovedit. O origine cretană este adesea atribuită filistinilor, îndeosebi datorită Bibliei ebraice, care îi descrie ca o alianţă de "Kreti şi Pleti" (ex. 2 ***Regi*** 8,18).”[231]

*

Din *scrisorile de la Amarna* (primul reper cronologic *ante quem*) reiese clar că în timpul lui Akhenaten (1.352/1.364-1.336/1.347), evreii se aflau deja în Canaan, iar mărturii ulterioare, precum reprezentări din timpul lui Seti I (1.294-1.279) şi "stela lui Israel" din timpul lui Merneptah confirmă această situaţie. Aceasta înseamnă că exodul a avut loc în timpul dinastiei a XVIII-a, după cum confirmă şi descoperirile din Marea Roşie.

După cum se observă, nu s-a descoperit mumia următorilor faraoni ai dinastiei a XVIII-a: **Thutmose I**, **Thutmose II** şi **Amenhotep III**. Mai există însă **şi variante mai obscure**, precum momentul **dintre domnia lui Amenhotep II şi Thutmose IV**, întrucât acesta din urmă nu a avut o ascensiune legitimă la tron (v. *supra*).

Problema momentului exodului nu este pe deplin clarificată, dar consider că plasarea lui, cu argumente puternice, în timpul dinastiei egiptene a XVIII-a este un mare pas înainte. De asemenea, remarcăm că perioada dintre domnia a lui Thutmose II şi Amenhotep III se apropie cel mai mult de data tradiţională a exodului. Cronologia tradiţională ebraică, respectiv creştină ortodoxă aproximează exodul la 1.490-1.450 î.Hr., respectiv naşterea lui Moise la cca. 1.500 î.Hr.[232]

Cel mai bun reper cronologic *post quem* pentru exod îl constituie invazia hyksoşilor din cca. 1.700-1.690 î.Hr. Prima problemă care se pune este dacă Iosif a fost mâna dreaptă a faraonului în timpul dominaţiei hyksoşilor în Egipt sau după aceea. Originea asiatică a hyksoşior pledează pentru prima variantă. Pe de o parte, o serie de

---

[231] Alan B. Lloyd (ed.), *A Companion To Ancient Egypt*, 2 vols., Wiley-Blackwell, 2010, vol. 1, p. 118: „After Merneptah had beaten off an initial wave of Sea Peoples, it was followed almost half a century later in the reign of Ramesses III by a second wave that was to have enormous implications. The reliefs from Medinet Habu report that in the 8th Year there was a ‘‘league on their islands’’ consisting of Sherden, Shekelesh, Tjeker, Weshesh, Tursha, Danuna, Peleset and more besides. Coming from the north, it seems to have been more of a migration of peoples, quite unlike the campaigns that had occurred under Merneptah. The kingdoms of Arzawa, Hatti, Qedi, Karkemish, and Alashja (Cyprus) were destroyed, and destruction layers have been found from Hattusas in the north through Ugarit down to south Canaan. For the most part the Egyptian hold on the Levant was broken. The Sea Peoples were first stopped at the gateway to Egypt, where they were beaten in a land battle and in a sea battle at the mouth of the Nile in the East Delta. Ramesses III, following the example of his rolemodel Ramesses II, integrated some of the Sea Peoples into his army and settled others in the Levant. The best known of these are certainly the Peleset (‘‘Philistines’’) after whom the Romans named the province of Palestine. The origins of the Sea People are still debated. The Danuna and Aqaiwasha seem to be Danaans and Achaeans – that is, Mycenean Greeks, but the identification of other groups is more difficult. Are the Sherden from Sardinia, or was Sardinia their destination? Are the Tursha the same as the Tyrsenoi of later Greek texts, and thus the same as the Etruscans? According to ancient sources the Etruscans came from Asia Minor (Herodotos 1.94) which so far has yet to be proved. A Cretan origin is often assigned to the Philistines, mainly because of the Hebrew Bible, which describes them as an alliance of ‘‘Kreti and Pleti’’ (e.g. 2 Sam 8.18).”

[232] John Skinner, DD, HON. MA (CANTAB), *op. cit.*, pp. xxv-xxvi. Arhim. Dr. Benedict Ghiuş (editor şi ultim autor), *Proloagele*, cu binecuvântarea IPS Dr. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, Ed. Bunavestire, Bacău, 1998, vol. I, p. 46.

fapte pun o corespondenţă între ascensiunea lui Iosif la curtea faraonului şi obiceiul dinastiei a XVIII-a (bazată pe centralizare şi expansiune) de a concentra puterea executivă în mâna marelui vizir.[233] Pe de altă parte, inspectarea, din timpul lui Thutmose III, de către vizirul Rekhmira (Rekhmire), a robilor care muncesc producând cărămizi, are mult mai puternice ecouri în relatarea *Exodului* referitor la înrobirea evreilor, iar nu la o situaţie de coloni liberi, ca în vremea lui Iosif.[234] Rekhmira fusese vizir în timpul lui Thutmose III şi Amenhotep II. S-a descoperit mormântul cu scene funerare şi capela funerară a lui Rekhmira, dar nu şi mumia însăşi.

Dacă Rekhmira i-a asuprit şi pe evrei, în timpul celor doi faraoni sub care a activat, aceasta ar însemna că exodul ar fi avut loc cândva după domnia lui Amenhotep II. Un asemenea raţionament *ne duce din nou cu gândul la momentul obscur de după domnia lui Amenhotep II, când Thutmose IV a avut o ascensiune nelegitimă, adică neereditară, la tron*. Logica este atrăgătoare, dar, evident, nu putem fi cu totul siguri. În acest caz, exodul ar putea fi aproximat la 1.425/1.400 î.Hr. Nu putem exclude nici posibilitatea ca exodul să fi avut loc după domnia lui Amenhotep III (cca. 1.379? î.Hr.).

După cum au semnalat numeroşi cercetători, numele însuşi al lui Moise este evident egiptean, ducând la numele teoforice purtate adesea de faraoni (ex. Thutmose, Ah-mose, Ra-mose, Amen-mose), foarte posibil să fi fost abreviat de la Ptahmose ("Ptah s-a născut"). Obiceiul de a da demnitarilor de origine străină nume egiptean se observă şi în cazul lui Iosif, care a fost numit Ţafnat-Paneah (***Fac***. 41,45), care s-a şi căsătorit cu o egipteancă, Asenet, fiica lui Poti-Fera, mare preot din Heliopolis. Motivul pentru care evreii au dorit să ascundă originea egipteană a numelui eliberatorului lor este limpede: sentimentele anti-egiptene ale evreilor, care îşi începuseră istoria prin conflictul cu şi eliberarea din puternicul imperiu al Egiptului.[235]

---

[233] Comentând textele despre Rekhmire, din timpul lui Thutmose III (găsite în mormântul acestui mare vizir), J. H. Breasted scrie: „It will be seen that the vizier is grand steward of all Egypt, aind that all the activities of the state are under his control. He has general oversight of the treasury, and the chief treasurer reports to him; he is chief justice, or head of the judiciary; he is chief of police, both for the residence city and the kingdom; he is minister of war, both for army and navy; he is secretary of the interior and of agriculture, while all general executive functions of state, with many that may not be classified, are incumbent upon him. There is, indeed, no prime function of the state which does not operate through his office. He is a veritable Joseph, and it must be this office which the Hebrew writer has in mind in the story of Joseph. The only person other than the king to whom he owes any respect is the chief treasurer, to whom he seems to offer a daily statement that all is well with the royal possessions. Such power is, of course, possible only in a highly centralized state, and Egypt is shown by this inscription to be in the Empire simply a vast estate of the Pharaoh, of which the vizier is chief steward." (James Henry Breasted, *Ancient Records of Egypt*, vol. 2, *The Eighteenth Dinasty*, The University of Chicago Press, 1906, p. 271).

[234] James Henry Breasted, *op. cit.*, p. 292 : „The heavier works of the Amon-temple are here under inspection by Rekhmire. Of particular interest are the Semitic foreigners, who appear among the brickmakers, of the ***"captivity which his majesty brought for the works of the temple of Amon."*** This is, of course, precisely what was afterward exacted of the Hebrews."

[235] F.V. Greifenhagen, *op. cit.*, pp. 62-63: „A further complication is that the name Moses is also an Egyptian name; derived from the verb *ms* 'to produce, bring forth', it is an abbreviated form of a theophoric name such as Ptah-mose '(the God) Ptah is born/has engendered'. [n.: See Griffiths (1953). Other examples of this form of Egyptian theophoric name include Thut-mose, Ah-mose, Ra-mose and Amen-mose.

*

Dacă până acum, în această secţiune, ne-am întemeiat pe datele istoriei laice, vom aduce în continuare în discuţie şi câteva repere cronologice biblie, de la Avraam până la Moise. Potrivit Scripturii:

- Avraam a părăsit Haranul după moartea tatălui său, la 75 de ani (***Fac***. 12,4).
- Dumnezeu i-a proorocit lui Avraam că poporul ales va fi robit 400 de ani în pământ străin: «Să ştii bine că urmaşii tăi vor pribegi în pământ străin, unde vor fi robiţi şi apăsaţi patru sute de ani; Dar pe neamul acela, căruia ei vor fi robi, îl voi judeca Eu şi după aceea ei vor ieşi să vină aici, cu avere multă.» (***Fac***. 15,13-14; ***Fapte*** 7,6).
- «Avram însă era de optzeci şi şase de ani când i-a născut Agar pe Ismael.» (Fac. 16,16).
- La 99 de ani, Dumnezeu îi spune lui Avraam că Sarra i-l va naşte pe Isaac peste un an faţă de momentul promisiunii, ceea ce s-a şi împlinit când Avraam avea 100 de ani (***Fac***. 17,1,21; 21,5).
- «Sarra a trăit o sută douăzeci şi şapte de ani.» (***Fac***. 23,1).
- «Zilele vieţii lui Avraam, câte le-a trăit, au fost o sută şaptezeci şi cinci de ani.» (***Fac***. 25,7).
- «Isaac însă era de patruzeci de ani, când şi-a luat de femeie pe Rebeca» (***Fac***. 25,20).
- «Isaac însă era de şaizeci de ani, când i s-au născut aceştia [Esau şi Iacov, n.n.] din Rebeca.» (***Fac***. 25,26).
- Iacov către Laban: «Iată, douăzeci de ani am stat la tine» (***Fac***. 31,38).
- «Iar zilele, pe care le-a trăit Isaac, au fost o sută optzeci de ani.» (***Fac***. 35,28).
- «Iosif, fiind de şaptesprezece ani, păştea oile tatălui său împreună cu fraţii săi.» (***Fac***. 37,2).
- «Şi a pus Faraon lui Iosif numele Ţafnat-Paneah şi i-a dat de soţie pe Asineta, fiica lui Poti-Fera, marele preot din Iliopolis./ Iosif *era de treizeci de ani* când s-a înfăţişat înaintea lui Faraon, regele Egiptului. Ieşind după aceea de la faţa lui Faraon, Iosif s-a dus să vadă toată ţara Egiptului./ Şi a rodit pământul în *cei şapte ani de belşug* câte un pumn dintr-un grăunte.» (***Fac***. 41,45-47).
- «Iar după ce au trecut cei şapte ani de belşug, care au fost în ţara Egiptului,/ Au venit cei şapte ani de foamete, după cum spusese Iosif.» (***Fac***. 41,53-54).
- Când Iosif s-a descoperit fraţilor săi: «doi ani sunt de când foametea bântuie în această ţară şi *mai sunt încă cinci ani*, în care nu va fi nici arătură, nici seceriş.» (***Fac***. 45,6).

Although the Egyptian origin of the name Moses is widely accepted, it is still disputed; see, for example, Zadok (1986: 393) who refers to possible Hurrite or Kassite etymologies.] The Hebrew form of the name lacks the theophoric element, likely to avoid associating an Egyptian deity with an Israelite hero; it also shows signs of having been thoroughly hebraized.68 In light of the name's Egyptian background, it is possible that the Hebrew etymology provided for the name in 2.11 is an artificial attempt to erase its Egyptian origin.[n*] Thus the very name of Moses betrays Egyptian origins, and Moses himself, despite the attempts of the narrative to thoroughly hebraize him, comes across as a hybrid, ambiguously straddling the distinction between Egyptian and Israelite/Hebrew." [n*: „Noth (1962:26) argues that neither the producers of Exodus nor their audiences were aware that 'Moses' is an abbreviated Egyptian name. However, it is just as possible, and in fact more likely, given the anti-Egyptian ideology of the text, that the producers of the final text form knew the name's Egyptian origins and were trying to
repress this knowledge. The fact that the Pharaoh's daughter gives Moses his name is the vital clue since it stands to reason that she would give him an Egyptian name. The biblical narrative elsewhere assumes that an Egyptian would give another person an Egyptian name, as in the case of the Egyptian name that the Pharaoh gives to Joseph in Gen. 41.45."].

- Când Iosif îşi aduce tatăl şi fraţii în Goşen: «*foametea va mai ţine încă cinci ani*, ca să nu pieri tu, nici feciorii tăi, nici toate ale tale.» (***Fac***. 45,11). Şi: « Fac.47:9. Răspuns-a *Iacov* lui Faraon: "Zilele pribegiei mele sunt *o sută treizeci de ani*. Puţine şi grele au fost zilele vieţii mele şi n-am ajuns zilele anilor vieţii părinţilor mei, cât au pribegit ei în zilele lor"./ Şi iarăşi a binecuvântat Iacov pe Faraon şi a ieşit de la Faraon./ Deci a aşezat Iosif pe tatăl său şi pe fraţii săi şi le-a dat moşie în ţara Egiptului, în cea mai bună parte a ţării, în pământul Ramses (Goşen), cum îi poruncise Faraon.» (***Fac***. 47,9-11).

- «Iacov a mai trăit în ţara Egiptului *şaptesprezece* ani. Zilele vieţii lui *Iacov* au fost deci *o sută patruzeci şi şapte de ani*.» (***Fac***. 47,28).

- «Şi a murit Iosif de o sută zece ani.» (***Fac***. 50,26).

- Când Moise a împlinit 40 de ani «şi-a pus în gând să cerceteze pe fraţii săi, fiii lui Israel. Şi văzând pe unul dintre ei că suferă strâmbătate, l-a apărat şi, omorând pe egiptean, a răzbunat pe cel asuprit.» (***Fapte*** 7,23-24).

- «Când au început a grăi lui Faraon, Moise era de *optzeci de ani*, iar Aaron, fratele lui, de optzeci şi trei de ani.» (***Ieş***. 7,7) = La 40 de ani după ce Moise a fugit în Madian, «îngerul Domnului i s-a arătat în pustiul Muntelui Sinai, în flacăra focului unui rug.» (***Fapte*** 7,30).

- «Timpul însă, cât fiii lui Israel *şi părinţii lor* au trăit în Egipt *şi în ţara Canaan*, a fost de *patru sute treizeci de ani*. Iar după trecerea celor patru sute treizeci de ani a ieşit toată oştirea Domnului din pământul Egiptului, noaptea.» (***Ieş***. 12,40-41).

- «Iar fiii lui Israel au mâncat mană patruzeci de ani, până ce au ajuns în ţară locuită; până ce au ajuns în hotarele pământului Canaan au mâncat mană.» (***Ieş***. 16,35)

- «Copiii voştri vor rătăci prin pustie patruzeci de ani şi vor suferi pedeapsă pentru desfrânarea voastră, până vor cădea toate oasele voastre în pustie./ După numărul celor patruzeci de zile, în care aţi iscodit pământul Canaan, veţi purta pedeapsa pentru păcatele voastre patruzeci de ani, câte un an pentru fiecare zi, ca să cunoaşteţi ce înseamnă să fiţi părăsiţi de Mine.» (***Num***. 14,33-34).

- «Aaron era de o sută douăzeci şi trei de ani, când a murit pe muntele Hor.» (***Num***. 33,39). Aceasta înseamnă că Moise avea în acel moment 120 de ani (v. ***Ieş***. 7,7, *supra*), ceea ce confirmă durata exodului de aproximativ 40 de ani (***Fapte*** 7,36,42), care s-a consumat cea mai mare parte ca rătăcirea din pustie. De altfel, dacă n-ar fi fost această rătăcire, evreii ar fi trebuit să ajungă în Canaan într-un an, cel mult doi, fapt confirmat de fuga lui Moise în Madian şi revenirea lui – periplurí care nu au luat foarte mult timp (poate cel mult o lună-două fiecare). De altfel, evreii au rătăcit după ce se apropiaseră de hotarele Canaanului (***Num***. 14,33-34).

- Când evreii, la finalul exodului, se aflau lângă Muntele Seir, în ţara lui Esau, Dumnezeu le zice: «Iată, de patruzeci de ani Domnul Dumnezeul tău este cu tine şi n-ai dus lipsă de nimic » (***Deut***. 2,7).

- «De atunci, de când ne-am dus la Cadeş-Barnea şi până ce am trecut râul Zared, au trecut treizeci şi opt de ani şi au pierit din tabăra noastră toţi cei ce erau atunci buni de război, după cum li se jurase Domnul» (***Deut***. 2,14). Şi iarăşi: «Să-ţi aduci aminte de toată calea pe care te-a povăţuit Domnul Dumnezeul tău prin pustie de acum patruzeci de ani, ca să te smerească, ca să te încerce şi ca să afle ce este în inima ta şi de ai să păzeşti sau nu poruncile Lui. (...) Haina ta nu s-a învechit pe tine şi piciorul tău n-a căpătat bătături în aceşti patruzeci de ani. (...) Patruzeci de ani v-a purtat prin pustie şi hainele de pe voi nu s-au învechit, nici încălţămintele voastre nu s-au stricat în picioarele voastre.» (***Deut***. 8,2,4; 29,5).

- Moise înainte de moartea sa: «Eu acum sunt de o sută douăzeci de ani şi nu mai pot intra şi ieşi şi Domnul mi-a zis: Tu nu vei trece Iordanul acesta» (***Deut***. 31,2). Şi: «Şi era Moise de o sută douăzeci de ani, când a murit; dar vederea lui nu slăbise şi tăria lui nu se împuţinase.» (***Deut***. 34,7).

- «Căci fiii lui Israel *umblaseră prin pustiu* ***patruzeci şi doi*** *de ani*, până ce a murit tot poporul bun de război, care ieşise din Egipt şi care nu ascultase de glasul Domnului.» (***Iosua*** 5,6). Durata totală a exodului se pare că a fost de 42 de ani.

- Iosua: «Eu eram de patruzeci de ani, când Moise, sluga lui Dumnezeu, m-a trimis din Cadeş-Barnea să iscodesc ţara şi eu i-am adus răspuns după dorinţa lui.» (***Iosua*** 14,7). Din moment ce de la iscodea din Cadeş-Barnea până la trecerea râului Zared au trecut 38 de ani, în acest moment de final al exodului, Iosua avusese 78 de ani. În momentul discursului, Iosua avea 85 de ani: «Şi s-a jurat Moise în ziua aceea şi a zis: "Pământul pe unde a călcat piciorul tău va fi moştenirea ta şi a copiilor tăi pe veci, că tu ai urmat hotărât Domnului Dumnezeului nostru"./ Şi iată Domnul m-a ţinut viu cum a zis. Au trecut acum patruzeci şi cinci de ani de când a spus Domnul lui Moise cuvântul acesta şi Israel umbla prin pustiu; şi iată acum am optzeci şi cinci de ani» (***Iosua*** 14,9-10).

Din toate aceste date reţinem că la 75 de ani Avraam s-a mutat din Haran în Canaan (***Fac***. 12,4), iar după încă 25 de ani i s-a născut Isaac (***Fac***. 17,1,21; 21,5). Acesta avea 60 de ani când i s-au născut Esau şi Iacov (***Fac***. 25,26). Iar Iacov avea 130 de ani când s-a înfăţişat faraonului în Egipt (***Fac***. 47,9-11), ca urmare a mijlocirii fiului său, Iosif. Aceasta înseamnă 215 ani de la mutarea lui Avraam în Canaan până la mutarea fiilor lui Israel în Egipt. Această perioadă şi cea de robie este socotită da suma de 430 de ani (***Ieş***. 12,40-41) – deci 215 ani pentru perioada de robie egipteană.

Astfel, dacă înfăţişarea lui Moise la faraon (începutul exodului) ar fi avut loc cam în 1.425/1.400 î.Hr., Moise s-ar fi născut în cca. 1.505/1.480 î.Hr., ceea ce ar însemna că aproximarea tradiţională pentru această dată ar fi excepţional de bună. Iacov şi fiii s-ar fi aşezat în Egipt în cca. 1.640/1.615 î.Hr., ceea ce corespunde cu perioada dominaţiei *hyksoşilor* în Egipt, când aceşti invadatori erau dispuşi să colonizeze Egiptul cu populaţii din Asia, de unde proveneau şi ei. Strămutarea lui Avraam din Haran în Canaan ar fi avut loc în cca. 1.855/1.830 î.Hr. Dat fiind că atât aceste date cât şi cele ale domniilor faraonilor şi ale regilor babilonieni sunt aproximări, rămâne foarte probabil ca 'Amraphel din ***Fac***. 14 să fie chiar Ḥammurabi.

b. Evoluţii ce pot fi considerate postdiluviale în istoria universală (cu accent pe regiunea carpato-balcanică).

i. Neolitic.

Neoliticul se caracterizează prin folosirea pietrei şlefuite, a ceramicii modelate cu mâna şi a războiului de ţesut. Acum sunt cultivate plante ca grâul şi orzul, şi sunt domesticite animale ca oaia, capra, porcul, vitele şi bivolii. Obiecte şi podoabe de aramă şi de aur încep să fie folosite sporadic. Se dezvoltă cultul magico-religios legat de fecunditate şi moarte.[236]

Prima locuire a regiunii Sumerului este datată diferit în istoriografia laică, cu un termen *post quem* între 6.500 şi 4.500 î.Hr. Acesta este şi locul care a cunoscut civilizaţia cel mai de timpuriu după Potop (i.e., după schimbările climatice majore din Holocen). Cultura produsă de ei se numeşte *Ubaid* de la situl cu acelaşi nume (Al Ubaid). Din această cultură, a unor pop. Semitice, s-a dezvoltat ulterior civilizaţia

[236] Cf. D. Berciu, *Îndrumări în preistorie*, Bucureşti, 1939, pp. 103 sqq.

Sumeriană, făurită de o populaţie non-semitică (cf. Nimrod, din Biblie, care nu era urmaşul lui Sem, ci al lui Ham). Sosirea sumerienilor în Mesopotamia este estimată la cca. 3.300 î.Hr.. Lista regilor sumerieni menţionează cinci regi antediluvieni, iar după Potop s-au format mai multe state, unificate pentru prima dată de Etana (cca. 2.800 î.Hr.). Cu toate că ne mărturisim limitările în a cunoaşte preistoria umanităţii, indiferent pe ce cale de cercetare am purcede, iată câteva date care se coroborează foarte bine:

- schimbările climatice de după cca. 3.200 î.Hr., care au dus la deşertificarea Saharei;
- începutul civilizaţiei (sigure, nu legendare) – Mesopotamia, Egipt, pe valea Indusului;
- începutul scrisului.

Primul rege sigur postdiluvian al tradiţiei Sumeriene este Etana din Kiş, a cărui domnie a fost estimată *de către istoriografia seculară* la cca. 2.800 î.Hr. În Sumer au apărut următoarele oraşe-state: Kish, Erech, Ur, Sippar, Akshak, Larak, Nippur, Adab, Umma, Lagash, Bad-Tibira, şi Larsa.

Oraşul Harappa a apărut pe valea Indusului cel mai devreme cca. 3.300 î.Hr. – care se coroborează perfect cu celelalte date de mai sus. Cultura *Harappa* timpurie, cel mai probabil de sorginte est-africană, produsă de purtători de tip Y C şi câţiva de tip B (est-africani, biblic Cuş) şi D (vest-asiatici, biblic Canaan). Aceştia ar fi putut asimila câţiva eurasiatici (biblic: iafetiţi) care au ajuns de asemenea acolo, purtând haplotipuri ca F, G, H, K, M şi S (foarte posibil de coroborat cu biblicul Madai, din zona Iranului). O epopee indiană foarte faimoasă este despre Rama (*Ramayana*). Poate că arienii care au invadat mai târziu pământul au preluat povestea de la predecesorii lor, au schimbat-o într-o epopee cu zei arieni, dar au păstrat nume ca Rama, care duce cu gândul la biblicul Raamah, fiul lui Cuş, localizat tradiţional în sud-estul Arabiei şi în sudul Iranului.

Consider că evenimentul trecerii Strâmtorii Bering a fost mult exagerată înapoi în timp, în cronologia (departe de a fi precisă la aceste vârste) bazată pe ^{14}C, la perioada dintre 45.000-12.000 î.Hr., la fel ca şi culturile paleo-indiene din nordul Americii. Acestea se consideră că ar fi apărut cândva între 18.000-8.000 î.Hr. (^{14}C – datare întru totul nesigură înainte de cca. 3.000 î.Hr. – v. *infra*, 2. b.), cu un mare hiatus înainte de civilizaţia olmecă, între cca. 2.300 (1.800 mai clar certificat) şi 1.500 î.Hr. Maiaşii au înflorit între 250-650 d.Hr. Culturile Woodland şi Mississippian datează după 1.000 d.Hr., iar aztecii şi incaşii le urmează. Culturile paleo-indiene şi cele ulterioare, amerindiene, au fost produse îndeosebi de purtători de haplotip Q. Poate că purtătorii de haplotip C au ajuns în America doar după aceea, într-o nouă traversare, când populaţiile Q şi C se amestecaseră deja în Asia, întrucât purtătorii de haplotip C au rămas doar în America de Nord. După părerea mea, marea exagerare înapoi în timp a primei traversări a Strâmtorii Bering şi a culturilor paleo-indiene a fost posibilă mai ales pentru că în cele două Americi nu există înregistrări scrise cu conţinut istoric înaintea sosirii europenilor, dar şi datorită zelului evoluționist foarte acut al cercetătorilor americani.

În legătură cu utilizarea materialului ceramic, în general, în Neolitic, observăm că Biblia relatează că s-au folosit cărămizi din lut pentru construirea Turnului Babel

(*Facerea* 11,3). Cu timpul, oamenii au observat utilitatea acestui material în confecţionarea vaselor, utilizându-l pe o scară şi o arie tot mai largi – Neoliticul de la Sialk (Iran) şi Tell Hassuna (cf. şi N Irak, lg. R. Tigru; Hassuna-Samarra Calcolitic; Tell Halaf). În acelaşi timp, Neoliticul progresează în Grecia şi zona Egeeană.

Începutul civilizaţiei Uruk este fixat la cca. 3.500 î.Hr., corespunzând cronologiei tradiţionale a Potopului aproximate după Septuaginta.

Imediat după aceea, s-au dezvoltat culturi neolitice şi în alte părţi, în Orientul Apropiat, ca Al-Ubaid sau Obeid (din neolitic până în calcolitic), produsă de purtători ai J şi E, precum şi Mehrgarh, în Pakistan şi Baluchistan, produsă probabil de purtători de haplogrupuri C şi D.

Contemporane cu *Ubaid* au fost culturile *Karanovo* şi *Bug-Nistru*. Cultura *Karanovo* apare în Peninsula Balcanică, în actuala Bulgarie, fiind plasată de cronologia bazată pe ^{14}C între 6.200-5.500 î.Hr. Prima cultură iafetită (în sens biblic – i.e., de sorginte eurasiatică) înregistrată de istorie este *Bug-Nistru* (neolitic timpuriu), în acelaşi timp cu Karanovo, fiind răspândită în Moldova, Ucraina, E României. Populaţia care a produs cel mai probabil acea cultură era alcătuită din purtători ai haplogrupurilor R1a, R1b şi I (ceea ce înseamnă: Gomer-Aşchenaz, Iavan, respectiv Tiras, conform coroborărilor propuse cu nomenclatura biblică şi literatura tradiţională patristică – v. *supra*, 3.c.).

Culturile balcanice *Karanovo* şi, ceva mai târziu, *Dudeşti*, e posibil să fi fost produse iniţial îndeosebi hamiţi (în sens biblic, i.e., africani) din haplogrupul (Y) E (> E3b) şi semiţi (în sens biblic, i.e., vest-asiatici), iar ulterior de o populaţie mixtă, conţinând primele ginţi iafetite (în sens biblic, i.e., eurasiatici), pre-indo-europene, ajunse aici (Y: I, R1a, R1b). Populaţia culturii *Dudeşti*, răspândită în sudul României (Câmpia Română), practica agricultura şi îşi construia locuinţe parţial îngropate în sol. Din această cultură s-au dezvoltat *Boian* şi *Hamangia*, cea din urmă, de origine anatoliană sau cu importante corespondenţe în spaţiul microasiatic (cf. statuile „Gânditorul şi femeia lui” şi idolii din necropola de la Cernavodă),[237] fiind ulterior absorbită de *Boian*. Mai târziu, din *Boian* s-a dezvoltat cultura *Gumelniţa*, aparţinând Neoliticului târziu – caracterizată prin practicarea agriculturii, o „renaştere a prelucrării silexului”, „Ceramică variat decorată: ornamente incizate, imprimate sau pictate cu grafit, cu alb sau roşu. Plastică deosebit de bogată: statuete de lut, marmură, vase zoo şi antropomorfe. În Oltenia se dezvoltă cultura Sălcuţa, înrudită cu cultura Gumelniţa”.[238]

Altă ramură a aceloraşi populaţii de origine africană şi vest-asiatică (biblic: non-iafetite) care a început să dezvolte cultura *Karanovo* s-a mutat mai la nord (venind dinspre Orientul Apropiat), şi a produs cultura *Starčevo-Criş* în Ungaria, vestul României (Transilvania) şi Serbia.

Pentru zona carpato-balcanică, mai mare relevanţă între hamiţi (în sens biblic, adică de sorginte africană) o au grupul E3b (cromozom Y). Aceştia pot fi cel mai bine

---

[237] D. Berciu, *Cultura Hamangia. Noi contribuţii*, Ed. Acad. RSR, 1966, pp. 8, 104-107 ş.a.

[238] Giurescu (coord.), Constantin C., Horia C. Matei, Florin Constantiniu, Marcel D. Popa, Nicolae C. Nicolescu, Gheorghe Rădulescu, *Istoria României în date*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1971, p. 13.

apropiaţi în nomenclatura biblică de Caftorim, cum sunt numiţi în Biblie cretanii minoici. Ei sunt primii locuitori ai spaţiului carpato-balcanic şi al insulelor M. Egee, până în I. Creta. Aria lor de răspândire este dată aproximativ de culturile *Minoică*, *Cicladică*, *Heladică* şi *Starčevo-Criş*. Această din urmă cultură provine din Anatolia şi s-a răspândit din Tesalia spre nord, şi consider că era majoritar de origine africană – vest-asiatică (biblic: hamito-semitică; E3b şi J2), dar posibil deja cu participarea populaţiilor eurasiatice (biblic: iafetită). În cadrul acestei culturi s-a produs „cea mai veche ceramică pictată înainte de ardere (motive geometrice brune, albe sau negre pe un fond roşu) cunoscută în Europa sud-estică şi Continentală. Cultivatori şi, într-o măsură mai redusă crescători de animale, locuind în aşezări din apropierea cursurilor de apă dar şi în peşteri, triburile *Criş-Starčevo* au o structură eterogenă în care s-au putut distinge din punct de vedere antropologic o puternică componentă paleomediteranoidă”.[239] Tipologia mediteranoidă în general este dată de acest amestec pe substrat de origine africană – vest-asiatică. Acesta este motivul pentru care pielea indigenilor din jurul M. Mediterane nu este nici deschisă ca în centrul şi nordul Europei, nici neagră, ci uşor închisă, „oacheşă”. Este posibilă o apropiere între numele lui Peleg din descendenţa semitică şi pelasgii din literatura greacă antică, deşi este greu de verificat, cel puţin în stadiul actual al cercetărilor. Eurasiaticii i-au depăşit numeric cu mult pe predecesorii lor şi în zona mediteraneană, ceea ce face ca şi acest subtip rasial să fie inclus rasei „albe” – sau „caucaziene”, cum le place americanilor să spună.

Despre cultura *Starčevo-Criş*, dl. Dan Ciubotaru, directorul Muzeului Banatului, are, între altele, următoarele observaţii: „Extinderea pe un areal foarte mare, precum şi existenta unor influenţe locale au determinat apariţia unor caracteristici regionale, percepute ca şi grupe culturale locale ale complexului neolitic timpuriu balcano-dunărean. Astfel pentru fazele timpurii se disting grupele Proto şi Presesklo în Tesalia, Anzabegovo in Macedonia, grupa Karanovo în special în sudul Bulgariei, apoi grupa Starcevo începând din nordul Macedoniei, Bosnia, nordul Croaţiei şi Transdanubia. Pentru zona nord-dunăreană, cu diferenţe cronologice se dezvoltă grupul Koros-Criş care cuprinde teritoriul României, regiunea Tisei, primind o influenţă sudică mai pronunțată în zona Olteniei. Purtătorii acestei culturi sunt cultivatori de cereale şi crescători de ovi-caprine, şi folosesc o ceramică care conţine pleavă de graminee în pastă. Până în acest moment al cercetării, existenţa unui orizont iniţial cu ceramică monocromă, fără pictură, în zona dunăreană, deşi posibilă, nu a fost confirmată II. Neoliticul timpuriu dunărean debutează cu un orizont care conţine ceramică monocromă şi ceramică pictată cu alb, cu Un registru de forme limitat la vase globulare, tronconice şi străchini plate. Treptat apar şi se înmulţesc ornamente le prin impresiune, ciupirea suprafeţei, inciziile, pseudo-barbotina şi apoi barbotina, În timp ce pictura adoptă culori închise şi, în final, policromia. De asemenea şi formele se diversifică, apare piciorul înalt perforat, turtirea vaselor, formele cu gura mai largă.”.[240]

---

[239] *Ibid.*, p. 12.

[240] Dan Ciubotaru, *Câteva observaţii privind materialele fazelor timpurii ale culturii Starčevo-Criş / Some Remarks on the Ceramic Materials from the Early Stages of the Starčevo-Criş Culture*, Buletinul Cercurilor

Se pare, de asemenea, că primele exploatări cuprifere din zona carpato-balcanică au început deja în cultura *Starčevo-Criş*: „din cultura Stračevo-Criş şi în continuare, unele resurse cuprifere din România au fost cunoscute şi folosite pentru obţinerea de piese. Rămâne ca rezultatele viitoarelor cercetări arheologice să certifice ipotezele în legătură cu vechiul minerit.";[241] „în eneoliticul României [în civilizaţiile Precucuteni şi Cucuteni] a existat o metalurgie a cuprului exercitată de meşteşugari profesioniști, care au folosit în acest domeniu atât procedeele mecanice de elaborare (...), cât şi tehnicile de reducere, topire şi turnare. Până acum nu au fost identificate topirea şi turnarea cuprului în neolitic (culturile Starčevo-Criş III/IV, Vinča A,B) sau în eneoliticul timpuriu (cultura Hamangia III; cultura Boian, fazele Bolintineanu, Vidra, Spanţov; cultura Vădastra II; cultura Petreşti A; cultura Precucuteni III, cultura Vinča C)"[242]. Astfel, cuprul a început deja să fie utilizat în acest spațiu foarte devreme, precum dovedeşte bucata de cupru de la Iernut – „Primele obiecte de cupru (străpungătoare) aparţin aceleiaşi perioade (Balomir, Dubova Trestiana)."[243]

Despre acest substrat se poate spune că „Ceramica în benzi ar fi aparţinut neamurilor pre-ilire sau pre-tracice, ori amândoura.", având intense legături cu Asia anterioară.[244]

Haplogrupul I2a2, format în zona carpato-balcanică – loc de retragere în timpul ultimei glaciaţiuni – a reprezentat baza pe care s-au plămădit populaţiile traco-ilire, fiind primul grup genetic dominant în această regiune. Astfel, cultura *Cucuteni-Tripolie* ar avea la bază populaţiile I2a2, care au pătruns, însă, tot mai mult spre vest şi sud. Ceramica este decorată cu motive geometrice, predominând spirala, respectiv culorile roşu, alb şi negru. În Italia, în aceeaşi perioadă, s-a dezvoltat Neoliticul Materra-Chiozza. Obiceiul locuirii unor grote săpate în stâncă de la Materra s-a păstrat din Neolitic până în epoca modernă. Vasele neolitice (Materra, Murgecchia, Murgia Timone, Grotta dei Pipistrelli) închise la culoare, cu gât drept ornamentaţii geometrice rectilinii sau vase maronii cu benzi stacojii. La Chiozza sunt caracteristice vase cu gură pătrată în gropi circulare sau ovale.[245]

Ştiinţifice Studenţeşti Arheologie-Istorie, 2, 1996, ISSN: 1454-8097, p. 7-12, http://istorie.uab.ro/publicatii/colectia_bcss/bcss_2/1_ciubotaru.pdf, 1996, p. 7.

241 Ion Mareş, *Metalurgia aramei în neo-eneoliticul României/ The Metalurgy of Copper in the Romanian Neo-Eneolithic*, Ed. Bucovina Istorică, Suceava, 2002, p. 61.

242 Ion Mareş, *Metalurgia aramei în neo-eneoliticul României/ The Metalurgy of Copper in the Romanian Neo-Eneolithic*, Ed. Bucovina Istorică, Suceava, 2002, p. 84. Ion Mareş, *Metalurgia aramei în civilizaţiile Precucuteni şi Cucuteni*, Ed. Universităţii „Ştefan cel Mare" din Suceava, Ed. „Karl A. Romstrofer", 2012, p. 131.

243 Ion Mareş, *Metalurgia aramei în neo-eneoliticul României/ The Metalurgy of Copper in the Romanian Neo-Eneolithic*, Ed. Bucovina Istorică, Suceava, 2002, p. 345.

244 D. Berciu, *Îndrumări în preistorie*, Bucureşti, 1939, p. 155.

245 Cf. Caroline Malone, *The Italian Neolithic: A Synthesis of Research*, în JOURNAL OF WORLD PREHISTORY, Volume 17, Number 3, 235-312, DOI: 10.1023/B:JOWO.0000012729.36053.42. Ion Mareş, *Metalurgia aramei în neo-eneoliticul României/ The Metalurgy of Copper in the Romanian Neo-Eneolithic*, Ed. Bucovina Istorică, Suceava, 2002, pp 85, 346. Ion Mareş, *Metalurgia aramei în civilizaţiile Precucuteni şi Cucuteni*, Ed. Universităţii „Ştefan cel Mare" din Suceava, Ed. „Karl A. Romstrofer", 2012, p. 87, 131, 360-361 ş.a.

Grupurile (Y) I1, I2a1 şi I2b, corespunzătoare rasei Cro-Magnon, s-au răspândit în nordul şi vestul Europei mai repede de formarea limbii proto-indo-europene în stepele de la nordul Mării Negre. Această răspândire timpurie a unor populaţii spre vestul Europei ar putea explica tipul aparte al limbii basce (populaţia actuală are o minoritate I2a1, care este mai bine reprezentată în I. Sardinia). La fel, au rămas izolate fenomenului indo-europenizării limbile caucaziene, datorate unor populaţii care, potrivit nomenclaturii biblice ar putea aparţine lui Iavan (R1b) şi Madai (G). Proto-mongolii (Magog, O), proto-turcii (P şi Q), proto-fino-ugricii (N) şi proto-siberienii (N) s-au îndepărtat, de asemenea, devreme de aria stepei ponto-caspice, unde s-a produs indo-europenizarea.

Ertebølle s-a dezvoltat mai ales în Danemarca şi sudul Suediei. Se pare că ar fi marca purtătorilor de tip Y I1, proto-scandinavii. Urmele acestei populaţii sunt în genul Cro-Magnon. I2b s-a stabilit în Germania, Franţa şi I-le. Britanice; iar I2a1 în Spania, S Franţei, Sicilia şi Sardinia.

Ceramica imprimată cardială are în mod clar originea în Orientul Apropiat (Liban, Siria). S-a răspândit în NV Greciei, Albania, Muntenegru, V Croaţiei, Slovenia şi a ajuns în Italia (cu Sardinia şi Sicilia), S Franţei (cu Corsica), E Spaniei. Această cultură este asociată cu răspândirea tipului J2 (semit în sens biblic, adică vest-asiatic). Istoricii greci au scris despre pelasgi ca despre o rasă diferită care a populat uscatul şi insulele înaintea lor. Numele seamănă cu cel al lui Peleg, fratele lui Ioctan, fiii lui Eber, fiul lui Salah, fiului Arfaxad, fiul lui Sem. Cam în acea perioadă se încadrează situl Neolitic vechi de la Molfetta (SE Italiei, Puglia-Apulia, lângă. Bari). *Ceramica imprimată* era ornamentată „cu motive adâncite obţinute prin impresiunea unui vârf de lemn, a unghiei sau a marginii unei scoici (*Pectunculus* şi mai ales *Cardium*)”;[246] „Se pare totuşi că din Apulia (Puglia), în sud-estul Italiei, cultura neolitică asociată ceramicii cu impresiuni a iradiat peste toată peninsula şi peste Sicilia, ceea ce ar implica o migraţie transmarină peste Adriatica”.[247] Consider că primitivismul ataşat ca etichetă oamenilor preistorici este un reflex evoluţionist păgubos pentru adevărata cunoaştere a începuturilor istorice ale civilizaţiei omeneşti. Iată că în Neolitic omul era capabil de navigaţie. Sistemul evoluţionist rigid postulează ca inadmisibil avansul tehnologic rapid al oamenilor cu cât aceştia au trăit în epoci mai timpurii. Dar surprizele, adică neconcordanţele cu acest postulat rigid, sunt tot mai numeroase şi mai greu de ocolit (v. şi punctul 2 b din acest articol). Avem nevoie de mai multă flexibilitate pentru a putea explica şi unele surprize de avans tehnologic timpuriu, precum navigaţia, construcţia megaliţilor, a templelor malteze ş.a. E foarte posibil ca omenirea să fi avansat, în preistorie, mult mai rapid decât se crede.

Răspândirea culturii *Ceramicii Liniare* ulterior celor menţionate deja, corespunde, în viziunea mea, cu pătrunderea primelor populaţii eurasiatice (biblic: iafetite), încă non-indo-europene, din spaţiul nord Pontic spre ventrul şi vestul Europei Cultura se întindea de pe valea Rinului până pe cea a Niprului). În zona unde s-a

[246] Guy Rachet, *op. cit.* vol. 2, p. 144/116.
[247] *Ibid.*, p. 145/117.

suprapus culturii *Criş-Starčevo*, *Ceramica Liniară* a dobândit un caracter aparte, fiind denumită *Ceramica Liniară Estică* (Transilvania, Oltenia, estul Ungariei).

Cam în perioada *Ceramicii Liniare* europene apare *Calcoliticul* în Mesopotamia şi împrejurimi, răspândindu-se apoi în Egipt (El Badari) aproximativ în timpul culturii *Lengyel-Rösen* în Europa.[248]

În regiunea carpato-balcanică dezvoltarea antropică s-a continuat prin două culturi majore: *Vinča-Turdaş*, în Serbia, SV României, NV Bulgariei, şi *Cucuteni-Tripolie* (neolitic târziu), în bazinul râurilor râurile Nistru şi Nipru, în România, Moldova şi Ucraina. Purtătorii culturii V, în faza a treia (C), au pătruns dinspre Banatul de nord spre interiorul arcului carpatic, rezultând pe baza acestei influenţe cultura cu aspect local Turdaş. După unele păreri autorizate, această pătrundere nu a fost un „şoc" sau un „val" în sensul distrugerii populaţiilor locale, ci a avut un caracter de „roire" în grupuri care au pătruns, cel mai probabil pe culoarul Lugoj – Făget – Ilia, peste zona Pădurenimii din M. Poiana Ruscă, în Depr. Hunedoarei şi către culoarul Streiului. Descoperirile rupestre şi în aşezări de suprafaţă confirmă aceste pătrunderi de populaţie.[249] Văd cultura Vinča-Turdaş ca pe una produsă de o populaţie amestecată, cu haplogrupuri Y I2a, R1b, J2 şi E. Dimpotrivă, *Cucuteni-Tripolie* pare a fi fost rezultatul doar al întreprinderii grupurilor eurasiatice (i.e., biblic iafetite), îndeosebi I2a2.

Din *Ceramica Liniară*, în E Franţei şi Germania, se dezvoltă cultura *Rössen*; iar în Austria, Cehia, Slovacia, S Poloniei şi Ungaria, cult. *Lengyel*. Deşi se presupune pătrunderea grupului R1b după Lengyel, eu cred că acest grup a început să fie prezent în Pannonia începând cu această cultură şi mai pregnant în timpul cultura *Baden*. Acest grup central-european reprezintă primii strămoşi ai italo-celticilor.

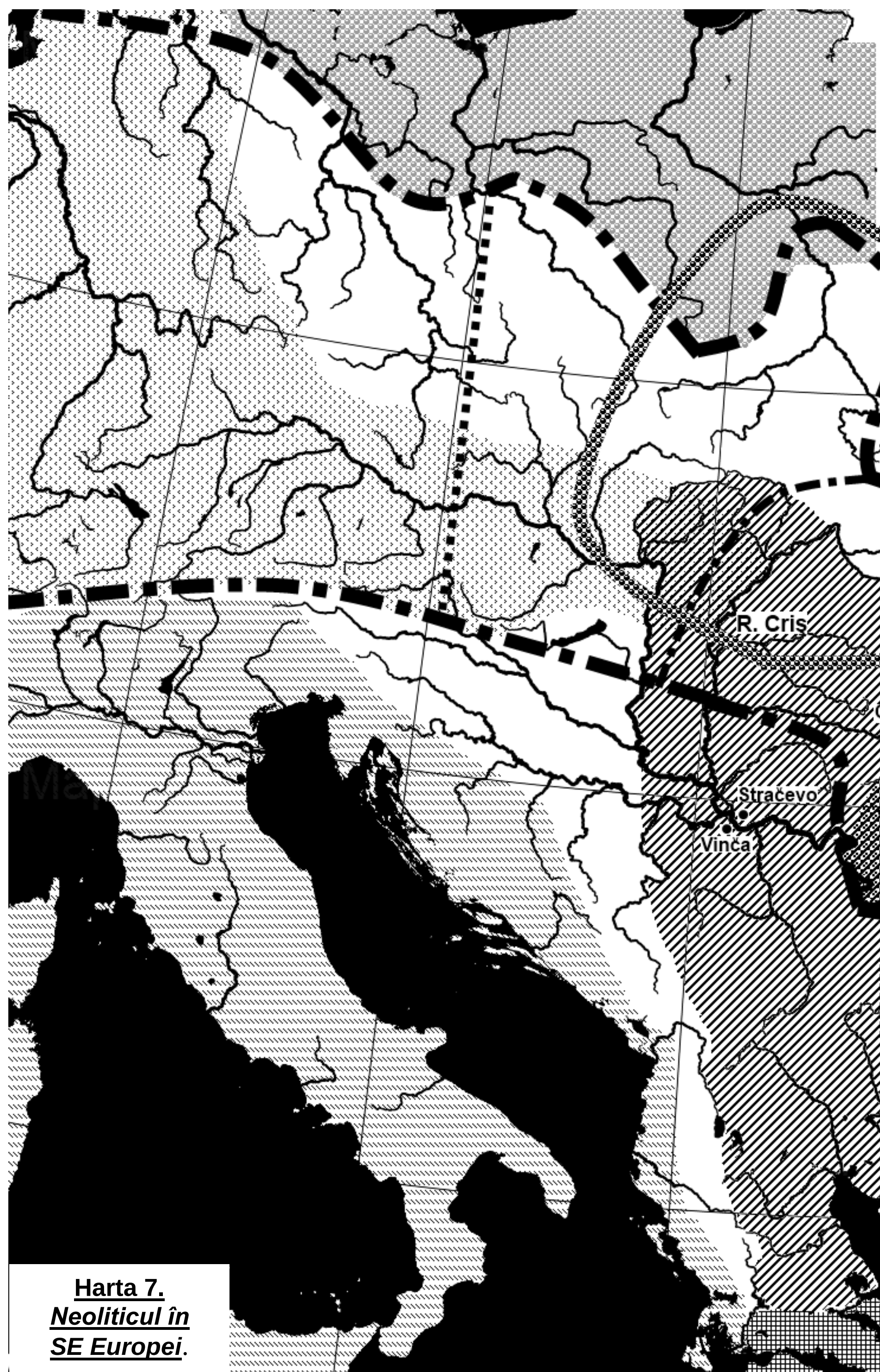
Cultura ceramică *Baden* se intersectează pe o perioadă cu una mai avansată, calcolitică, venită dinspre est, *Coţofeni*. O astfel de întrepătrundere a avut loc pe teritoriul actual al României, îndeosebi în zona Crişana-Banat. Se poate observa şi în situl de la Cladova (Arad): „Materialul aparţinător culturilor Baden şi Coţofeni nuanţează imaginea contactelor culturale dintre cele două entităţi. Preponderenţa absolută a materialului Coţofeni trimite spre o comunitate venită dinspre spaţiul intracarpatic care, ulterior aşezării ei pe "Dealul Carierei", a intrat în contact cu purtătorii culturii Baden, veniţi dinspre Alföld.".[250]

---

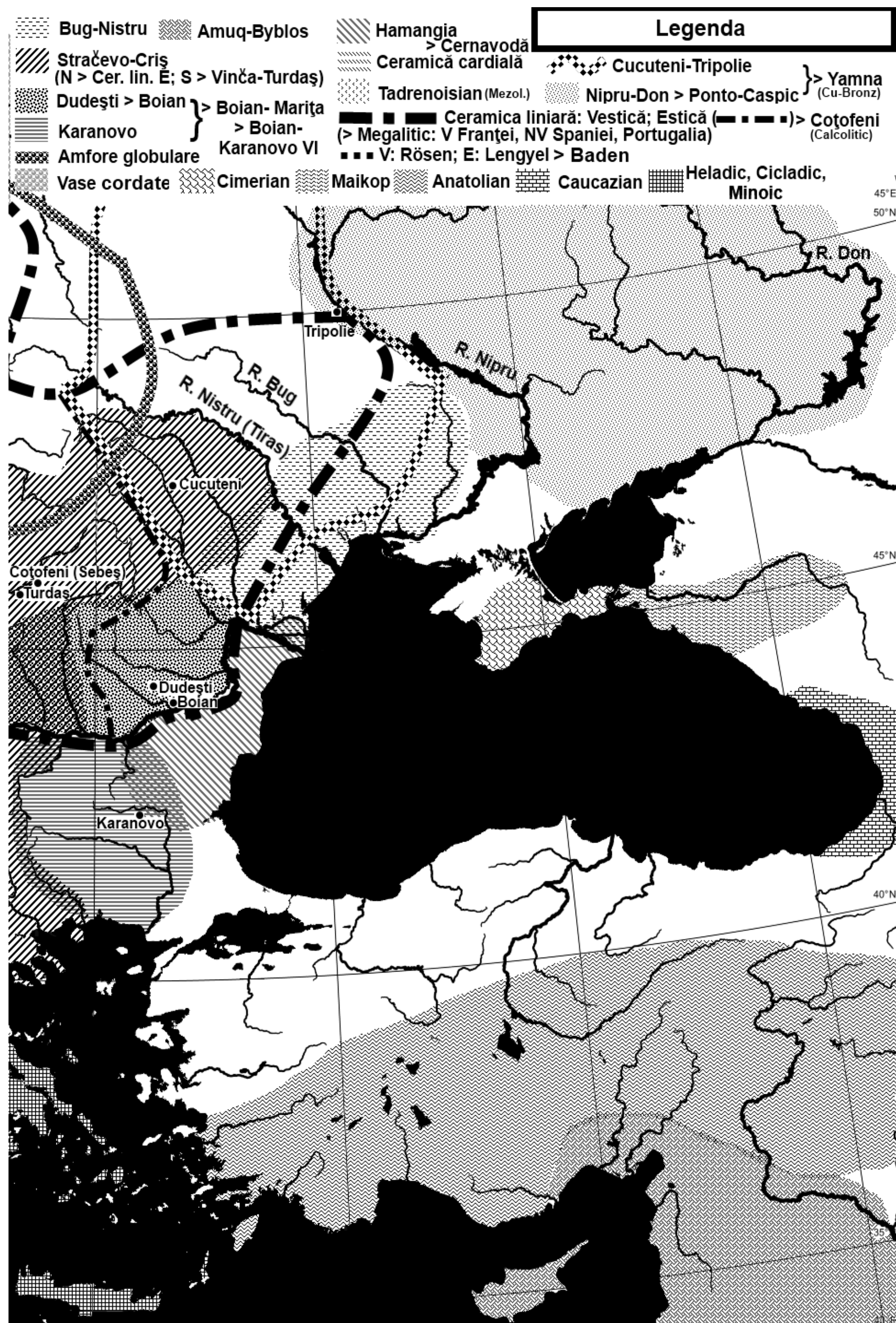
[248] Anton Niţu, *Cu privire la derivaţia unor motive geometrice în ornamentaţia ceramicii bandate*, „Arheologia Moldovei", VI, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1969, [pp. 7 sq.], p. 23: „cultura Rösen este o sinteză între cea megalitică nordică şi culturile dunărene"

[249] Sabin Adrian Luca, *Aşezri neolitice pe valea Mureşului*, vol. 2, *Noi cercetări arheologice la Turdaş-Luncă. I. Campaniile anilor 1992-1995*, cu contribuţii de Anda-Lucia Spânu, Ed. Economică, 2001, pp. 129-132.

[250] *Repertoriul arheologic naţional*, „Cronica cercetarilor arheologice din România", editor CIMEC, Cod RAN 11566.01 (cf. http://www.cimec.ro/, http://ran.cimec.ro/, http://www.cimec.ro/scripts/ARH/Cronica/CercetariARH.asp). Cf. *Materiale şi cercetări arheologice (MCA)*, *Sesiunea anuală de rapoarte arheologice,* Editura Republicii Populare Române, Bucureşti, IV (1957); Editura Republicii Socialiste România, Bucureşti, IX (1970), X (1973), XV (1983, Muzeul judeţean Braşov 1981); etc. *Revista arheologică*, Academia de Ştiinţe a Moldovei, Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul Arheologie, serie nouă: vol. IV, nr. 1, 1359-2009 - Număr consacrat aniversării a 650 de ani de la întemeierea Ţării Moldovei, 2008; vol. VI, nr. 1-2, Chişinău, 2010; etc.



Harta 7.
***Neoliticul în SE Europei*.**


Legenda
Bug-Nistru
Amuq-Byblos
Hamangia > Cernavodă
Stračevo-Criş (N > Cer. lin. E; S > Vinča-Turdaş)
Ceramică cardială
Cucuteni-Tripolie
> Yamna (Cu-Bronz)
Dudeşti > Boian
Karanovo
> Boian- Mariţa > Boian-Karanovo VI
Tadrenoisian (Mezol.)
Nipru-Don > Ponto-Caspic
Ceramica liniară: Vestică; Estică
> Coţofeni (Calcolitic)
(> Megalitic: V Franţei, NV Spaniei, Portugalia)
Amfore globulare
V: Rösen; E: Lengyel > Baden
Vase cordate
Cimerian
Maikop
Anatolian
Caucazian
Heladic, Cicladic, Minoic
R. Don
Tripolie
R. Nipru
R. Bug
R. Nistru (Tiras)
Cucuteni
Coţofeni (Sebeş)
Turdaş
Dudeşti
Boian
Karanovo
45°E
50°N
45°N
40°N

Contemporană culturii *Baden* fost cea a *Ceramicii Cordate*, caracterizată de folosirea toporului de luptă din piatră. Aceasta s-a răspândit din bazinul Rinului până pe cursul superior al Volgăi, cuprinzând şi sudul Scandinaviei şi nordul României. Se poate presupune paralela între această cultură şi mişcările populaţiilor eurasiatice din grupurile (Y) I2b, I2a2, R1b şi R1a, cu subramurile lor.

O a doua etapă neolitică a avut loc în China, prin culturi ca *Zhaobaogou, Beixin* şi *Hemudu,* urmate de *Daxi, Majiabang, Yangshao* şi *Hongshan* E posibil ca ele să fi fost lucrarea purtătorilor de haplotip O, împreună cu primele populaţii de sorginte africană şi sud-asiatică (biblic: hamiţi), purtători de haplotipuri C (biblic: Cuş – i.e., est-africani) şi D (biblic: posibil Canaan, i.e. vest-asiatici non-semitici). Există o paralelă între China, Europa de Est şi mediteraneană şi Anatolia, întrucât în toate regiunile menţionate, populaţiile eurasiatice (biblic: iafetiţi) au găsit populaţii cu altă origine (i.e., africană şi asiatică) care ajunseră acolo. În China, purtătorii de haplotip D au fost parţial înlocuiţi de eurasiatici cu tip O, cei cu tip D rămânând în locuri mai puţin accesibile, ca Tibet şi Japonia (între Ainu şi Ryukyu), unde purtătorii de tip O au pătruns mai târziu.

Alte câteva evoluţii neolitice târzii ar putea fi punctate astfel:

- Oamenii de pe teritoriile de lângă Atlantic (I1 în Nord, I2b în centru, I2a în Sud) au construit *megaliţii* până în cca. 1.500 î.Hr.
- În zona carpato-balcanică, din *Boian*, a înflorit *Gumelniţa-Karanovo VI,* iar *Varna* s-a dezvoltat spre sud. Ele trebuie să fi avut o compoziţie etnogenetică apropiată de Boian.
- În nordul Rusiei, ţările baltice, şi sudul Finlandei, a apărut *Ceramica în Pieptene* (Pit-Comb Ware), produsă se pare îndeosebi de purtători de haplotip N1 (s-a încheiat cca. 2.000 î.Hr.).
- În Malta a început construirea templelor cu perioada Żebbuġ (2.400-2.300 î.Hr.). Această cultură a durat până cca. 2.100 î.Hr., a crescut în complexitate, iar oamenii au adăugat noi temple monumentale în fiecare perioadă (Mġarr, Ġgantija, Saflieni, Tarxien).
- În China: Dawenkou, Liangzhu, Majiayao, Qujialing şi Longshan.
- În Egipt începe cea mai timpurie civilizaţie (haplotip E; biblic: Miţraim).
- În Grecia, minoicii au cultura Prepalatială, în Ciclade se dezvoltă o cultură neolitică.
- Cultura *Amforei Globulare*: Polonia, estul Germaniei, vestul Ucrainei şi nordul României, probabil cu o compoziţie genetică amestecată (îndeosebi Y: R1b, I2b şi I2a2).

<u>Studiu de caz</u>. Un schelet descoperit în Ariceşti Rahtivani - Prahova (Alin Frânculeasa, 2011) corespunde acestui stil de înhumare de la începutul Epocii Bronzului. Scheletul se afla într-un monument funerar de 3 m înălţime, 1 m sub sol şi 50 m diametru – astfel încât aparţinea unei căpetenii, după cum presupune descoperitorul. Movila a fost construită din blocuri de pământ, cu un mormânt interior. Datorită dimensiunilor monumentului funerar, articolele jurnalistice intitulau ştirea în comparaţie cu faraonul Tutankamon, pe care însă scheletul de la Ariceşti Rahtivani îl antedatează (cu cca. 12 secole în cronologia bazată pe ^{14}C).[251]

---

[251] *Tutankamon de România: mormânt de 4.500 de ani, descoperit în Prahova* - http://www.adevarul.ro/actualitate/social/Tutankamon_de_Romania_0_490751572.html, 1 iunie 2011, 06:47, Autor: Dana Mihai; *Mai "bătrân" ca Tutankamon: Schelet vechi de 4.500 de ani, descoperit în Prahova* - Antena3.ro, 01 iun. 2011, 13:20, http://www.antena3.ro/tiin-a/mai-batran-ca-tutankamon-schelet-

Un sit funerar asemănător, cu trei morminte, a fost descoperit în 2005 în aceeaşi arie geografică. Unul dintre aceste morminte aparţinea unui bărbat de 20-25 de ani, conţinând şi doi cercei de argint şi un inel cu buclă, din argint – obiecte de podoabă în maniera epocii. Scheletele au fost îngropate în poziţie fetală, cu braţele legate de corp şi orientare spre vest.

ii. Bronz.

Folosirea bronzului s-a răspândit în mod inegal în diferite regiuni ale lumii, în timp ce alte populaţii continuau dezvoltarea unor culturi neolitice târzii. Astfel, se dezvoltă cultura *Qujialing* în China, *Bronzul Timpuriu* din Ciclade şi cultura *Vučedol*, dezvoltată din *Baden* în Croaţia (poate I2a2, proto-traco-iliri). *Vučedol* pare să fi fost contemporană cu *Sumer, Prima Dinastie* din Egipt, *Troia timpurie* (I şi II). Toate culturile care urmează se corelează deja cu documente scrise ale Antichităţii. Producătorii culturii *Vučedol* se află pe aria unde mai târziu s-au format ilirii.

În Grecia continentală s-au dezvoltat culturi ale bronzului, numite Helladic (timpuriu, mijlociu şi târziu; după 2.400, 2.100 şi între 1.550-1.060 î.Hr.). În insule, culturile bronzului au fost numite Cycladic (timpuriu, mijlociu şi târziu; după 2.450, 2.300 şi între 2.000-1.700 î.Hr.). Minoicii au construit palate în Creta între 1.700-1.100 î.Hr. (Protopalatial, Neopalatial şi Postpalatial). În Bronzul Maltez se potriveşte cimitirul de la Tarxien (cca. 2.500/2.100-1.500 î.Hr.) şi fazele Borġ in-Nadur (1.500–700 î.Hr.) şi Baħrija (900–700 î.Hr.).

În privinţa hittiţilor, se ştie că pre-hittiţii nu erau indoeuropeni, dar marile culturi hittite au fost construite de un popor vorbitor de limbă indoeuropeană. Pre-hittiţii erau de fapt hittiţii din Biblie, aparţinând cel mai probabil de tipul Y E, de origine africană (biblic: hamită). Acelaşi haplotip trebuie să fi avut primii canaaniţi, Miţraim-egiptenii şi Miţraim-Caftorim - cretanii minoici, Put-libienii (vest-africanii), precum şi alte prime popoare din bazinul mediteranean, din Peninsula Iberică până în Sicilia, Malta şi Grecia înainte de invaziile grecilor (după cca. 2.200 î.Hr. în valuri: ionieni, ahei, mai târziu dorieni, la cca. 1.200 î.Hr.).

Stepele eurasiatice au fost dominate de purtători de haplotip Y N, R1a şi Q, care au făurit Cultura de Bronz *Andronovo* între 2.300-1.000 î.Hr. Cam în acelaşi timp, ceva mai târziu, cca. 2.200-1.700 î.Hr., probabil purtători de HG-uri ca R2, R1a, şi câţiva cu R1b şi G, au produs în Asia Centrală Cultura *Bactria-Margiana*. Această cultură ar putea fi martora pătrunderii popoarelor vorbitoare de limbi proto-iraniene din stepele nord-caucaziene. Ele erau probabil principalii strămoşi ai *massageţilor*, cum au fost descrişi de Herodot. Dar ei erau, de asemenea, principalii strămoşi ai arienilor, care au invadat India. Pe la jumătatea celui de-al doilea mileniu î.Hr., ei au traversat podişurile din nordul Afganistanului şi Iran, şi s-au îndreptat spre India. Culturile

---

vechi-de-4-500-de-ani-descoperit-in-prahova-126897.html; http://www.ziare.com/magazin/arheologie/mormant-de-4-500-de-ani-descoperit-in-prahova-1098328; http://www.click.ro/news/national/Tutankamon-Romania-mormant-descoperit-Prahova_0_1186081404.html; http://m.stirileprotv.ro/index.php?article_id=3258460; http://www.croatiantimes.com/news/Around_the_World/2011-06-01/19684/Pyramid_scheme.

Harappa au sfârşit cca. 1.300 î.Hr., ceea ce ar putea fi un indicator pentru cea mai masivă invazie ariană în India (R1a Gomer-Aşchenaz-sciţi, şi R2 Gomer-Rifat).

Cultura *Afanasievo* (cupru-bronz) a apărut în regiunea Altaică până în Mongolia, fiind răspândită se pare de purtători de tip Y Q, care încă vorbeau o limbă indo-europeană, tocharienii – probabil nefiind încă (atât de) amestecaţi cu purtători de haplotipuri C şi D.

În China, între 2.450-1.500 î.Hr. neoliticul continuă cu culturile: *Longshan, Baodun, Shijiahe* şi *Erlitou*. Dinastia Xia a fost plasată cca. 2.000-1.500 î.Hr., şi poate fi certificată de cultura *Eriltou*, cu palate şi lucrături în bronz găsite în *Yanshi*. În această perioadă continuă amestecul dintre purtătorii de haplotipuri Y O, D şi C. Ultimul haplogrup ar fi putut lipsi din cultura *Longshan* (Râul Galben mijlociu şi de jos) şi *Baodun* (Câmpia Chengdu, Sichuan). Dinastia Shang a urmat în cca. 1.600-1.046 î.Hr., cuprinzând o arie mai largă, între cursul de jos al râului Huang şi cel mijlociu al râului Yangtze. Această dinastie ar fi putut fi martora unei pătrunderi masive a purtătorilor de tip Y O până în China de Est.

Cultura *Yamna*(*ya*) (cupru-bronz), a apărut după *Cucuteni* în stepa nord-pontică, un mediu favorabil în care unele triburi de origini diferite (I, R1a, R2, R1b, G) s-ar fi putut amesteca, adoptând o limbă de tip iranian. Din aceştia au apărut popoare precum *cimerienii*, cum au fost ei cunoscuţi în istoria clasică, *sciţii* şi, mai târziu, *sarmaţii*. În centrul şi vestul României, nord-estul Serbiei, nord-vestul Bulgariei s-a dezvoltat cultura *Coţofeni* (calcolitic). Este asociată cu o pătrundere masivă a triburilor proto-tracice (Y: I2a2 la origine).

Culturile *Yamna* şi *Coţofeni* sunt nucleul indo-europenizării. Fenomenul indo-europenizării s-a răspândit spre vest, în cadrul culturii *Coţofeni* (Y: I2a2; biblic, foarte probabil, Tiras), iar în est spre zona Maikop-Caucaz (biblic posibil Iavan şi Madai). Popoarele pe care Biblia le pune în descendenţa lui Gomer (Y: R1a), ca Aşchenaz (Y: R1a1) şi Rifat (Y: R2), dar şi Iavan (Y: R1b), Madai (Y: G, T etc.) şi Tiras (I2a1, I2a2, I2b) se răspândesc din zona culturii *Yamna* în toate direcţiile, ducând confraţilor lor fenomenul indo-europenizării.

Este posibil ca grupul Y R1b ar fi pătruns în Europa din Caucaz prin nordul Anatoliei pe două căi. Prima ramură a pătruns pe la nord de Marea Neagră, ajungând în centrul şi vestul Europei (biblic: Elişa, respectiv Tarşiş), dând strămoşii *celţilor* şi *italicilor*, respectiv ai *iberilor*. Cealaltă ramură este reprezentată de Chittim (Ciprioţi), Rodanim (Dodanim – Dorieni sau Rodieni) şi alţi descendenţi ai lui Iavan - Ionieni. O parte a Iavaniţilor a rămas în Caucaz, constituind baza etnogenetică a *iberilor* din Caucaz. Altă ramură a lor a rămas în nordul Anatoliei, răspândindu-se şi spre centru, peste popoarele proto-hittite (dar Het biblic, ne-indo-european!), formând statele anatoliene.



Harta 8

Culturi ale Bronzului din SE Europei şi împrejurimi 2.500-1.000 î.Hr.

Fenomenul indo-europenizării a cuprins întreaga Europă. În vestul Europei au rămas doar două nuclee lingvistice diferite: limba bască şi cea etruscă. Unii fac o apropiere între acestea, observând că populaţiile care le vorbesc au cele mai vechi origini în regiunile pe care le locuiesc: „Bascii din Spania par a fi reprezentanţii acestui străvechiu substrat. Ei au locuit pe acelaş pământ din vremea civilisaţiei mesolitice. Limba Bascilor se înrudeşte cu aceia a Ilirilor şi a Etruscilor. Această înrudire ar putea data din perioada pre-indoeuropeană a civilisaţiilor neolitice. Limba bască are şi afinităţi georgiene."[252]

Insula Sardinia a rămas, datorită izolării ei, martora componenţei genetice arhaice a întregii regiuni a Mediteranei de nord-vest, prin buna reprezentare a grupului I2a1, care apare, întru câtva şi Ţara Bascilor. Grupul I2b s-a păstrat cu precădere pe valea Rinului, centrul Germaniei şi, puţin, în Marea Britanie. Grupul I1, însă, şi-a păstrat dominanţa în Scandinavia, datorită izolării acestei regiuni.

Proto-celţii au produs cultura *Unetiče* (Bronz, 2.300-1.700 î.Hr.) în Europa C, iar pătrunderea masivă a proto-Italicilor în Pen. Italică a generat cultura *Terramare* (Bronz, 1.700-1.150 î.Hr.). Contemporană cu începutul cult. *Unetiče* a fost cea Calcolitică de la *Bodrogkeresztúr* (UN, 2.300-2.000 î.Hr.). Cultura *Otomani* (Bronz,

---

[252] D. Berciu, *Îndrumări în preistorie*, Bucureşti, 1939, p. 155.

2.100-1.700 î.Hr. UN, V RO) reprezintă un ultim val masiv de pătrundere a proto-Italo-Celticilor, din grupa R1b, dinspre stepele N Pontice spre C Europei. Pătrunderea masivă a proto-Celţilor în Germania, E Franţei şi NE Spaniei duce la apariţia cult. *Câmpurilor de Urne* (1.300-750 î.Hr.). Bronzul *Atlantic* trebuie să fi fost făurit de populaţiile I2b şi I2a1 (Tiras), amestecate cu primii veniţi din grupa R1b – Tarşiş, proto-Iberici şi câţiva Elişa, proto-Celţi.

*

Studiu de caz. Ötzi sau Omul Gheţurilor (Iceman), descoperit în Alpii Ötzal din Austria, a fost datat cu radiocarbon la cca. 3.300 î.Hr.[253] Acesta avea haine şi arme sofisticate, care presupuneau existenţa unor industrii tribale precum croitoria, pantofăria şi prelucrarea cuprului. Lama de cupru a toporului său a făcut ca epoca Cuprului să fie antedatată cu cca. 1.000 de ani în regiune. Dar, ţinând seama de exagerările (în plus) pe care le pun pe seama datărilor cu izotopi radioactivi, consider că nu trebuie antedatat nimic, ci Ötzi ar corespunde perfect începutului perioadei *Unetiče* (cca. 2.300 î.Hr.). Ötzi avea corpul tatuat în zone artritice, ceea ce presupune cea mai timpurie atestare a practicării acupuncturii. Îmbrăcămintea, complexă, avea mai multe straturi, fiind utilizată pielea, blana (e.g. de căprioară) şi o manta din iarbă împletită. Încălţămintea îmblănită avea structură de scoarţă de copac, iar în interior iarbă cu rol de şosete. De centură îi atârna o tolbă cu săgeţi, fructe de pădure şi ciuperci medicinale. Folosea cremenea şi amnarul. Avea cca. 1,60 m şi 50 kg, iar cauza morţii pare a fi fost săgeata care i-a străpuns umărul stâng sau loviturile craniale ulterioare (apărute în cădere sau datorită agresiunii directe a atacatorilor).

*

Epoca Bronzului reprezintă, din punct de vedere etnic, perioada migraţiilor popoarelor indo-europene, în timp ce Epoca Fierului este cea a delimitării mai clare a identităţii acestora. Popoarele *iraniene* (biblic: îndeosebi Aşchenaz R1a1 şi Rifat? R2) au migrat dinspre stepele din nordul M. Caspice spre Asia centrală în Epoca Bronzului. Aceasta s-a întâmplat înainte de fenomenul de *satemizare*, care a cuprins şi aceste populaţii, dar nu şi pe cele ale iberilor (R1b; biblic Tarşiş), *italo-celţilor* (R1b; biblic Elişa), *proto-germanicilor* (I2b; biblic Tiras), *scandinavilor* (I1; biblic Tiras) şi *grecilor* (R1b; biblic Iavan, Dodanim, Chitim), pătrunşi în Europa respectiv spre vest, centru, nord şi sud. Astfel, e foarte probabil ca fenomenul *satem* să fi avut loc cca. 1.700-1.300 î.Hr., pornind tot din regiunea nord-pontică, la fel ca fenomenul anterior al indo-europenizării. Astfel, *satemizarea* ar putea fi asociată cu prima parte a culturii bronzului nord-pontic *Srubna* (1.800-1.100 î.Hr.). A cuprins *tracii* (biblic Tiras, I2a2) – poate nu şi ramura *ilirilor*, care se izolaseră deja spre vest –, *sciţii*, *sarmaţii*, *proto-balto-slavii* şi *indo-iranienii* (biblic, toţi: Aşchenaz, R1a1). *Armenii* vorbesc şi ei o limbă *satem*, fiind o populaţie mixtă, semito-iraniană (biblic Hul şi Aşchenaz; a se remarca apropierea între biblicul Hul şi *hurriţii* amintiţi de mesopotamieni). Perşii sunt de asemenea o populaţie mixtă (biblic ar fi participat următoarele etnotipuri: Elam < Sem, Madai şi Aşchenaz) cu limbă *satem*. Românii, deşi au o limbă romanică, au

---

[253] *Encyclopaedia Britannica*, University of Cambridge, 11th ed., 2010.

păstrat în aspectul limbii din caracterul *tracic satem* şi multe elemente active din acest substrat.

Cultura Afanasievo (cupru-bronz) a apărut în regiunea Altaică până în Mongolia, fiind răspândită foarte posibil de purtători de tip Y Q. Grupul R2 (biblic Rifat?) foarte prezent în India, a venit odată cu valul indo-european.

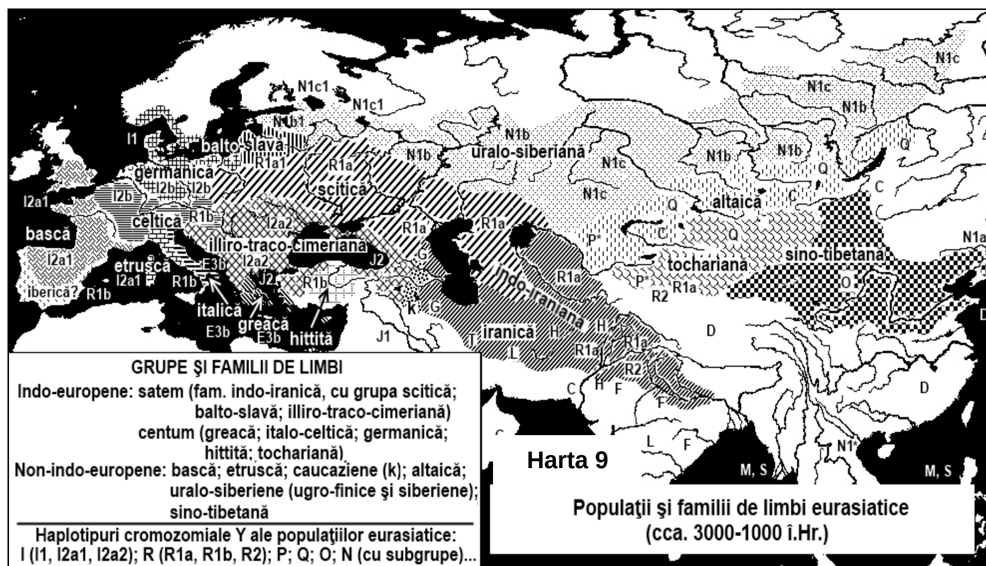
Tochariana este singura limbă indo-europeană asiatică *centum*, care nu a participat la *satemizare*. Se mai poate face o asociere cu numele biblic Togarma (Y: P şi Q). Anumite tradiţii plasează acest etnonim biblic în Asia centrală, deci posibil în legătură şi cu populaţiile care au traversat strâmtoarea Bering (Y: Q). De altfel, dacă aplicăm modelul migraţiei ginţilor eurasiatice (iafetite), este foarte posibil ca *tocharienii* să reprezinte grupul fiilor mai tineri, rămaşi cu tatăl, Togarma (Y: P şi Q), în locul primei aşezări, în Asia Centrală. Fiii mai mari au migrat spre E, ajungând şi în America, peste Str. Bering, unde reprezintă majoritatea covârşitoare a indigenilor. Fiii mai mari au migrat spre E, ajungând şi în America, peste Str. Bering, unde reprezintă majoritatea covârşitoare a indigenilor. Aceştia au ajuns în America, desigur, înaintea indo-europenizării, aşa cum primii descendenţi Tiras au ajuns pe coastele Atlanticului înainte de formarea limbilor indo-europene. Tocharienii au participat la fenomenul *indo-europenizării*, dar nu şi la *satemizare*. Confraţii lor desprinşi mai repede din trib s-au amestecat cu populaţii de origine africană (biblic: *cuşiţi*; Y: C) în Mongolia, respectiv vest-asiatică (biblic: *canaaniţi*; Y: D) în Tibet, fără a participa la fenomenul indo-europenizării. Magog (Y: O), primul trib eurasiatic (biblic: iafetit) ajuns în China, a asimilat popoarele de sorginte vest-asiatică din regiune; nici acest neam nu a participat la fenomenul *indo-europenizării*.

*

Studiu de caz. La Câmpina (Prahova) s-a descoperit o mare necropolă din Epoca Bronzului (cca. 1.500 î.Hr.), alcătuită din 26 de morminte descoperite în doar trei ani (Alin Frânculeasa, 2008-2011), cercetările continuând. Vasele funerare aparţin cult. Tei (arheol. Lichiardopol, Alin Frânculeasa). Faptul că necropola se află chiar în curtea Bisericii Sf. Nicolae din localitate confirmă ideea continuităţii unor locuri sacre, din perioadele cele mai arhaice până în era creştină. [254] Vasele de ceramică din situl respectiv „au "ecou" în trei manifestări culturale distincte: Noua (Braşov), Monteoru şi Tei (Bucureşti)”, în opinia descoperitorului. „Demn de ştiut este că, în Prahova, sunt identificate până acum peste 20 de aşezări neolitice şi eneolitice, şi mult mai multe din epoca bronzului. Indicii funerare izolate, răzleţe, din epoca bronzului, în judeţ au fost descoperiţi tumuli funerari în zona Ploieşti-Triaj, Aliceştii Rahtivani, Blejoi şi Vadu Săpat. Nu poate fi, însă, ignorat nici vasul funerar descoperit la Breaza, undeva în zona străzii principale, care este asemănător cu cele din necropola de la Câmpina, putând fi luat drept reper… pentru alte descoperiri.”.[255]

[254] Pr. Moga Petru, http://www.parohiasfnicolae.ro/sit-arheologic.html

[255] http://tzteam.com/2011/07/23/civilizatia-de-acum-3-500-de-ani-scoate-la-iveala-o-impresionanta-necropola-in-curtea-bisericii-sf-nicolae/.



Harta 9

Populaţii şi familii de limbi eurasiatice (cca. 3000-1000 î.Hr.)

*

Marile mişcări de populaţii din 1.700-1.300 î.Hr. ar putea avea originea în valurile provenite de la nordul M. Negre, unde este şi centrul indo-europenizării. O parte dintre triburile acestea au ajuns în centrul Asiei, iar de aici au invadat Iranul şi India, ultimul, punând capăt definitiv culturii Harappa. Spre vest, ei au pătruns îndeosebi în zonele mai accesibile unor popoare de stepă, la nord de Carpaţi, în câmpiile actualei Polonii, unde s-a dezvoltat cultura *Trzčiniec* (1.700-1.200 î.Hr.). Aici se constată atât kurgane de inhumaţie, cât şi de incineraţie. În regiunea carpato-balcanică valurile invadatoare s-au ciocnit de o populaţie deja stabilă şi numeroasă, a proto-traco-illirilor, împingând-o din zona culturii *Coţofeni*, spre zonele culturii *Glina* (2.300-1.700 î.Hr.), din centrul Munteniei, cu răspândire în Oltenia şi sud-estul Transilvaniei. Spre deosebire de indigenii agricultori, pe care îi asimilează, promotorii culturii *Glina* erau păstori.

Triburile de proto-greci ajunseră deja din Asia Mică (Troia I D – II C) în Europa, la nordul M. Egee, odată cu făurirea culturii *Ezero* (Bronz timpuriu, 2.450-2.300 î.Hr.). Este posibil ca în perioada 1.500-1.300 populaţiile proto-tracice să se fi aşezat la sud de Dunăre, determinând împingerea spre sud a populaţiilor proto-greceşti. Acestea au invadat actuala Grecie, bazinul M. Egee şi, antrenând cu ele alte triburi, au ajuns pe coastele de est şi sud-est ale M. Mediterane, fiind înregistraţi de egipteni sub denumirea de "popoare ale mării". Este posibil ca povestirile despre războiul troian (după Eratosthenes cca. 1.194–1.184 î.Hr.) să corespundă acestor invazii ale proto-grecilor în zona M. Egee (v. arderea Troia VII A).

Pe cursul superior şi mijlociu al Dunării, populaţia se afla în ultimele etape ale culturilor *Unetiče* şi *Otomani*. La vest s-a dezvoltat cultura *Tumulară*, după cca. 1.600 până în cca. 1.200 î.Hr. (estul Franţei, vestul şi sudul Germaniei, Elveţia, dar şi în regiuni din Austria, Cehia, E Ungariei). Bronzul Atlantic s-a dezvoltat între cca. 1.300

şi 700 î.Hr. După cultura *Tumulară* a apărut cea a *Câmpurilor de Urne*, cu un aspect aparte în nord, desemnându-i probabil pe proto-germanici. În actuala Cehie a apărut cultura *Knovíz*, iar cultura *Lusatiană* s-a dezvoltat în regiunea actualei Polonii (1.200-500 î.Hr.). Pătrunzând pe râul Sava, cultura *Câmpurilor de Urne* a ajuns şi în Oltenia, generând cultura *Gârla Mare*.

Cultura *Gârla Mare* „aparţine marelui complex al civilizaţiei "Câmpurilor de urne" răspândit din bazinul Dunării Mijlocii spre SE în zona olteană a Dunării. Cunoscută mai ales din cimitirele plane de incineraţie care conţin ceramică şi plastică antropomorfă din lut ars ornate cu decor spiralic şi geometric original, realizat prin incizie şi incrustaţie albă. Marile transformări care încheie în sec. 14-13 î.e.n. în spaţiul dintre Carpaţii răsăriteni, cei nordici şi Dunărea Mijlocie un întreg orizont cultural, însemnatele deplasări de triburi din aceste zone care se petrec acuma, au fost puse în legătură cu preliminariile europene ale "Marii migraţii egeene" care a pustiit în sec. 13-12 întregul bazin oriental al Mediteranei, nimicind statul hitit, trecând în Siria, Palestina şi atingând apoi graniţa de nord a Egiptului”.[256]

Ultima cultură a Bronzului apărută pe teritoriul României este *Noua* (1.300-800 î.Hr.), răspândită în Podişul Transilvaniei, nord-estul Munteniei şi Moldova, ca sinteză a celor precedente.

În anii 800-600 î.Hr. au avut loc migraţiile traco-cimeriene. Ele au fost declanşate probabil de mişcările proto-sciţilor la nordul M. Negre. Cimerienii au fost antrenaţi în migraţii atât spre C Europei, cât şi peste Caucaz, în Orientul Apropiat. În migraţia lor dinspre Crimeea – Korban spre centrul Europei, ei au preluat populaţii scitice şi tracice. Se cunoaşte numele regelui Sandrakshatra, presupunându-se că limba lor era de tip *satem*.

Obiectele caracteristice migraţiei traco-cimeriene sunt cu precădere accesorii de călărie din bronz. Acest val a ajuns până pe cursul superior al Rinului şi în Padania-Etruria, în vest, respectiv până Volga – sudul Mt. Ural în est. O mare concentraţie a siturilor traco-cimeriene se află pe Valea Dunării mijlocii şi inferioare, respectiv pe Nistru, Nipru şi Don, dar şi pe Mureş, Someş şi Crişuri. Populaţia denumită de Herodot Sigynnae (Herodot V,9; Apollonius Rhodius IV, 320; Strabon XI, p. 520) ar putea fi una venită odată cu valul traco-cimerian. Este posibil ca această populaţie să fi trecut de la epoca Bronzului la cea a Fierului în regiunile menţionate anterior. Populaţia Lygies (Ligurii), de la nord de Massilia a dat numele lor noţiunii de „negustor”.[257]

iii. Fier.

Epoca europeană a Fierului se datorează începutului utilizării acestui metal de către *celţi* şi *traci* (800-500 î.Hr.). Fierul Timpuriu a fost denumit după localitatea *Hallstatt* din centrul acestei ţări, regiune populată de *celţi*. Varianta *tracă* a Fierului Timpuriu este cult. *Basarabi*: „atribuită marii comunităţi etnice traco-getice, acoperă în

[256] Giurescu et al., *op. cit.*, p. 16.

[257] *Encyclopaedia Britannica*, University of Cambridge, 11th ed., 2010; ed. 1910-1911, vol. 25, p. 84. Cu excepţia paralelei cu Zigeuner, datele şi opiniile articolului sunt de luat în seamă. *Ibid.*, vol. 6, p. 368.

sec. 8-6 î.e.n. aproape cvasitotalitatea teritoriului României (cu unele particularităţi regionale), depăşindu-l chiar spre SV şi E. Preia o serie de elemente aparţinând culturilor Monteoru, Gîrla Mare, Wiettenberg, Noua şi este influenţată în aria vestică de elemente culturale ilirice, iar în est de elemente traco-cimeriene. Ritul de înmormântare dominant este cel al incineraţiei. Uşoară preponderenţă a păstoritului. În decorul ceramicii predomină ornamentul în spirală şi mai puţin motivele geometrice (romburi, triunghiuri, cercuri) încât se vorbeşte de o "renaştere a decorului spiralic".”.[258]

Studiu de caz. Între multele aspecte fascinante ale sitului **Cladova**, printre care extraordinara lui continuitate, se află şi faptul că regiunea căreia îi aparţine s-a aflat mereu la răscrucea dintre civilizaţii. Regiunea este Crişana-Banat (est de Tisa, vest de Mt. Carpaţii Apuseni). Dacă în trecerea de la Neolitic la Bronz, situl oferă explicit date despre interferenţa *Baden-Coţofeni*, în epoca Fierului, regiunea se află înscrisă zonei tampon dintre Hallstatt (de factură central europeană) şi Basarabi (carpato-balcanică). La Cladova, „la E de platoul ocupat de biserică, au fost descoperite urmele unei locuinţe din prima vârstă a fierului (Hallstatt, cultura Gáva). (...) Locuirea hallstattiană trebuie atribuită purtătorilor culturii Gáva, veniţi dinspre Câmpia Tisei. Aşezarea întemeiată de către aceştia a ocupat întregul platou de pe "Dealul Carierei". Locuinţele au fost amenajate cu preponderenţă în buza pantelor naturale, încercuind practic platoul central, rezervat, se pare, activităţilor de cult.”.[259]

Utilizarea fierului se extinde, dinspre centrul Europei (*celţi*) şi zona carpato-balcanică (*traci*), la *sciţi* şi *iliri*, în timp ce populaţiile din nordul şi vestul Europei continuă culturi ale Bronzului. În Italia se dezvoltă cultura Villanova, cu aspecte regionale.

Etruscii dezvoltă o civilizaţie avansată în centrul Italiei începând cu perioada Fierului timpuriu. Egiptenii îi menţionează pe *etrusci* – Truşa (Trs) între popoarele mării, alături de Greci, Sarzi – Şardana şi Siculi – Sakalaş.[260] Observăm o apropiere între radicalul *trs* şi biblicul Tiras pentru populaţiile carpato-balcanice. Etruscii se numeau însă *Rasenna* (Dionysios din Halikarnassos, sec. I î.Hr.), *Rasna* sau *Raśna* (în inscripţii). Au preluat alfabetul de la *fenicieni*, o variantă târzie a sa fiind alfabetul roman. Secolul VIII î.Hr. a reprezentat începutul colonizărilor greceşti, dar şi al Romei. O populaţie grecească din Eubeea a întemeiat colonia Pithekoussai (cca. 775–750 î.Hr.), iar astfel au început contactele Etruscilor cu Grecii. Etruscii au dominat vestul Mediteranei între 600-200 î.Hr.

Istoricii au opinii împărţite cu privire la originea *etruscilor* – fie că le atribuie o origine anatoliană,[261] în conformitate cu Herodot, fie că îi consideră mai degrabă autohtoni. Deşi nu se ştie în ce măsură populaţia etruscă se suprapune cu civilizaţia

---

[258] Giurescu et al., p. 17

[259] *Repertoriul arheologic naţional*, „Cronica cercetarilor arheologice din România”, editor CIMEC, Cod RAN 11566.01 (cf. http://www.cimec.ro/, http://ran.cimec.ro/, http://www.cimec.ro/scripts/ARH/Cronica/ Cercetari ARH.asp).

[260] Guy Rachet, op. cit., vol. 2, p. 157/127.

[261] J. Bernard, apud *ibid*., p. 158/127.

Villanoviană,[262] aceasta este fundamentul civilizaţiei etrusce propriu-zise. Decoraţiile au aspect orientalizant, ca şi în Grecia aceleiaşi epoci, cu influenţe ale Bronzului din Urartu. Etruscii s-au extins în toată Italia centrală în jurul anului 500, când au cucerit şi Felsina (Bologna), rezultând cultura *Cretosa* (500-350).[263]



Un aspect interesant, care îi leagă de zona carpato-balcanică, este incineraţia, care continuă în sec. V î.Hr., deşi *etruscii* importă acum mormântul cu cameră, dotat cu numeroase obiecte funerare. În spaţiul *scitic* se întâlnesc kurganele, expansiunii traco-cimeriene aparţinându-i cavaleri îngropaţi integral, uneori cu cal cu tot şi numeroase obiecte aparţinătoare, în timp ce în vestul Europei s-a dezvoltat cultura *Tumulară*, cu rit funerar asemănător. Cu toate acestea, ritul funerar propriu *traco-dacilor* rămâne incineraţia, până la cucerirea romană şi chiar după aceea. Acelaşi obicei, al incineraţiei, se poate observa până târziu, în Evul Mediu la Vikingi. Este oare posibil, astfel, să asociem, într-o anumită măsură, incineraţia în Europa cu descendenţa tipului Y I? (Cu subramurile: I1 – nord – Scandinavia; I2b – centrul şi vestul Europei; I2a1 – prezent în Ţara Bascilor, Etruria şi mai frecvent în Sardinia; I2a2 – regiunea carpato-balcanică.)

[262] H. Hencken, apud *ibid*.
[263] *Ibid*.

Din punct de vedere genetic, răspândirea anumitor haplotipuri a fost favorizată de mişcările unor populaţii şi de rolul unor imperii. Astfel, expansiunea oamenilor de tip Cro-Magnon se pare că ar putea explica răspândirea foarte timpurie, în toată Europa, a tipului I patriliniar (cromozomial Y). Acest tip va fi izolat în enclave diverse (I1 în Scandinavia; I2b şi I2c în Europa centrală; I2a1 pe coastele Mediteranei de vest şi ale Atlanticului; I2a2 în spaţiul carpato-balcanic) îndeosebi datorită pătrunderii grupului R1b, frecvent la populaţiile care vor domina vestul Europei: iberi, celţi, italici şi o parte dintre germanici, dar şi la greci şi unele popoare anatoliene (probabil la hitiţii indo-europeni).

Pătrunderile traco-cimeriene care preced epoca fierului au răspândit tipurile I2a2 (mai frecvent în cadrul culturii Cucuteni-Tripolie) şi apoi Coţofeni, respectiv R1a (mai frecvent în cultura Yamnaya). Expansiunea celtă de la mijlocul mileniului I î.Hr. a răspândit grupul R1b. Sciţii şi alte popoare iraniene au răspândit, în mileniul I î.Hr., tipul R1a din estul Europei până în India.

Populaţiile unor culturi balcanice (Stračevo-Criş, Karanovo, Hamangia) şi mediteraneene (Ceramica cardială) au răspândit tipul J2 (vest-asiatic) şi întrucâtva E3b (african). Minoicii au răspândit tipul E3b (african). Fenicienii au răspândit tipurile J2 (asiatic) şi E3b (african). Perşii au răspândit un amestec de tipuri: R1a (iranian), F-G-T (medice-caucaziene) şi J (vest-asiatic).

Grecii (prin colonii şi prin Imperiul Macedonean) au răspândit cu preponderenţă grupul R1b, dar şi pe cele pe care le-au integrat în etnicitatea lor din rândul populaţiilor pe care le-au găsit în sudul Pen. Balcanice şi în vestul Asiei Mici: J2, E3b, T. Romanii au răspândit îndeosebi tipul R1b, dar au avut şi un mare rol în amestecul populaţiilor în cadrul imperiului lor. Slavii au răspândit (după 900 d.Hr.) îndeosebi tipul R1a1, iar după 1.600 d.Hr. (prin cucerirea Siberiei) şi în zona asiatică a Rusiei. Prin colonizările realizate de ţările vest-europene a fost favorizat îndeosebi grupul R1b. Globalizarea ultimului secol aduce noi modificări, a căror finalitate demografică nu o putem prevedea.

ÎNSEMNĂTATEA DECALOGULUI ASTĂZI – INTRODUCERE

Publicat: Drugaş Şerban, *Însemnătatea Decalogului azi – introducere*, în *OT*, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Oradea, nr. 3, 2003, pp. 122-130.

Cele zece Porunci sunt precepte morale ale Vechiului Testament de o însemnătate crucială prin profunzimea cu care analizează raporturile dintre om şi Dumnezeu, dintre om şi semeni. Decalogul este deosebit de important pentru creştini, iar noi, pe urmele Mântuitorului nostru Iisus Hristos trebuie să adâncim în sens creştin înţelesul său şi astfel să îl punem în practică.

Ce sunt preceptele morale în general şi prin ce se caracterizează în mod special preceptele morale sau poruncile dumnezeieşti? Cel mai adesea preceptele morale au fost văzute în decursul istoriei ca nişte cerinţe generale, universale şi obligatorii, explicitate de legi mai amănunţite, menite să realizeze armonia socială şi să ajute la mântuirea sufletului. *Codul lui Hammurabi* (sec. XVIII î.Hr., c. 1760 î.Hr. [1]) în Mesopotamia, *Preceptele lui Confucius* (Kong-zi, sec. VI-V î.Hr. [2]) în China sau *Codul Arthasastra* (al lui Kautilia, Imperiul Maurya, sfârşitul sec. IV î.Hr. [3]) şi *Codul lui Manu* (Manavadharmaśastra, sec. II î.Hr – sec. II d.Hr., cu tradiţie până în sec. V-IV î.Hr. [4]) din India, precum şi *Legea celor XII Table* [5] mărturisesc aceste scopuri. Problema este în ce măsură codurile de legi respective îşi servesc scopurile. Se vede că morala propusă de codurile antice vizează un scop dublu: social şi religios, iar aceste două planuri sunt văzute ca indisolubile.

Poate cea mai însemnată caracteristică pe care o împărtăşesc aceste coduri de legi antice şi Decalogul este apartenenţa lor la nişte tradiţii unitare, cu o coerenţă internă capabilă să construiască, în mediul social care le acceptau, o viziune asupra

---

[1] *Gândirea asiro-babiloniană în texte,* trad., introd., note. Athanasie Negoiţă, stur. introd. Constantin Daniel, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1975, pp. 301 sq. ; Ovidiu Drimba, *Istoria culturii şi civilizaţiei*, vol. I, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1985, pp. 71-74. Sau alte coduri mesopotamiene precum: *Ur-namu* din Ur (Sumer, c. 2050 î.Hr.), *Bilalam* din Eşnunna (Asiria, c. 1925 î.Hr.), *Lipit-Iştar* din Isin (Asiria, c. 1861 î.Hr.), hitit (c. 1450 î.Hr.), asirian (c. 1350 î.Hr.) – *Gândirea asiro-babiloniană în texte,* ed. cit., pp. 302, 364-366.

[2] *Preceptele lui Confucius*, trad., introd., George Dulcu, Ed. Zalmoxis, Cluj-Napoca, 1994, passim; Ovidiu Drimba, *op. cit.*, pp. 340-341.

[3] Ovidiu Drimba, *op. cit.*, pp. 250, 256, 258.

[4] *Manava-dharma-sastra* (*Lois de Manou*), trad. din sanscrită A. Loiseleur, comentariu Delongchamps, în *Les Livres sacrés de l'Orient*, trad., introd. G. Pauthier, Société du Panthéon littéraire de Paris, 1843, pp. 331 sq. ; Ovidiu Drimba, *op. cit.*, pp. 250, 253, 267-271.

[5] Ovidiu Drimba, *op. cit.*, p. 717: „încă din anul 451 î.e.n., plebeii obţinuseră ca legile cutumiare să fie codificate în Legea celor XII Table, al cărei text enunţa principiul egalităţii tuturor cetăţenilor în faţa legii”. Cf. *Gândirea asiro-babiloniană în texte,* ed. cit., p. 303.

moralităţii ca universală şi a perceptelor ei ca universale [6]. Preceptele morale pe care oamenii le primesc uneori sub formă de lege sunt văzute de aceştia ca nişte *constrângeri necesare* pentru asigurarea armoniei cu societatea şi cu Divinitatea. *Preceptele morale ale antichităţii sunt văzute ca utile întrucât sunt stavile ale egoismului*. Convingerile din sânul tradiţiilor purtătoare ale preceptelor morale care au generat codurile de legi confirmă această perspectivă, întrucât în toate culturile antice apare ideea armoniei „orizontale" (sociale) şi „verticale" (religioase) care sunt indisolubil legate între ele [7].

Vorbind despre codurile legislative antice, ele au un pronunţat caracter social, cu toată plasarea lor sub autoritate divină, ceea ce le deosebeşte de Decalog, al cărui caracter este eminamente religios. Decalogul este o sumă ideală de precepte morale, neconcretizate încă în legi, aşa cum se regăsesc precepte de o oarecare asemănare în textele religioase adiacente codurilor antice amintite, texte care emană din cultura religioasă pe care aceste coduri o reprezintă în variantă juridică. Dintre toate acestea Preceptele lui Confucius nu sunt defel un cod de lege, dar le-am amintit tocmai pentru că se aseamănă astfel cu Decalogul, fiind principii generale – ele însă vizează realizarea armoniei sociale şi doar în subsidiar evocă un fond religios,[8] situaţie cu care tradiţia iudeo-creştină nu poate fi pe deplin de acord, deoarece ea vede împlinirea socialului prin religie şi nu invers.

Misticismul lui Lao-zi, pe de altă parte, se află în cealaltă extremă, a neglijării socialului,[9] orientare amendată din nou de tradiţia revelată (iudeo-creştină), întrucât omul este dator să-şi împlinească vocaţia socială, în comuniune cu semenii (cf. Ioan 17,18: «Precum M-ai trimis pe Mine în lume, şi Eu i-am trimis pe ei în lume»). Analizele, sintezele, discuţiile şi legiferările care decurg din cele zece precepte fundamentale care alcătuiesc Decalogul [10], apar ca o urmare logică în Cartea Ieşirii, dar şi în numeroase alte locuri din Pentateuh (cf. Ieşirea 21-22; Deuteronom 6;11 ş.a.),

---

[6] Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, trad. Catrinel Pleşu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 86.

[7] ***Maat*** la egipteni – Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Ed. Univers Enciclopedic, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, pp. 67-69. Hugh Lloyd-Jones spune (1971, p. 161) că „**Sensul fundamental al lui *dike* este ordinea universulu**i" (apud Alisdair MacIntyre, *op.cit*., p. 150), iar „A fi dikaios înseamnă la Homer a nu transgresa această ordine" (Alisdair MacIntyre, *op.cit*., p. 150), chiar dacă raportul dintre *dikaiosyne* şi ordinea cosmică nu mai e la fel de clară în sec. V î.Hr. datorită antagonismului dintre virtuţile cooperative şi cele competitive din oraşele-state greceşti, îndeosebi la Atena, precum şi a evidenţierii imperfecţiunii guvernării zeilor, inclusiv a lui Zeus (*ibid*.).

[8] Cf. Marie-Madaleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. III, trad. Marian Berlewi, Ed. Amacord, Timişoara, 1999, p. 241: confucianismul este „o mistică a iubirii sociale".

[9] Cf. Lao Zi, *Cartea despre Tao şi virtuţile sale*, trad. Şerban Toader, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, Versetul IV, p. 31.

[10] Diac. Asistent Mircea Chialda, *Îndatoriri moral-sociale după Decalog*, în „Studii teologice", nr 9-10, 1956, p. 603: «table de piatră – luchot haabanim» (Deut. 9, 9-11; 10,3; Ex. 31,18; 24,12), «tablele legământului – luchot habberit» (Deut. 9, 9,11), «tablele mărturiei – luchot haedut» (Ex. 31,18), «scrise cu degetul lui Dumnezeu» (Ex. 31,18; Deut. 5,22), «legea şi porunca – hattora vehammitsva» (Ex. 30,18), «cele zece porunci – aseret haddebarim – *όι δέκα λόγοι, τὰ δέκα ῥήματα* » (Ex. 34,28; Deut. 4,13; 10,4).

întreg Vechiul Testament având ca temelie Cele Zece Porunci [11], iar Noul Testament preia valabilitatea lor, Iisus Hristos relevându-ne o perspectivă absolut superioară asupra valorii şi practicării lor, prin care moralitatea Legii Noi, a harului (cum va comenta ulterior Sf. Ap. Pavel – cf. Galateni 5,4,18; II Timotei 1,8,14 ş.a.) este desăvârşirea celei Vechi, care a avut un caracter limitat şi temporar, spre deosebire de universalitatea şi eternitatea celei Noi.

Sf. Ap. Pavel are multe texte care definesc raportul dintre Legea Veche şi cea nouă. Dintre toate sunt atras acum de semnificaţia acestuia: «Deci ce este Legea? Ea a fost adăugată pentru călcările de lege, până când era să vină Urmaşul, Căruia I s-a dat făgăduinţa, şi a fost rânduită prin îngeri, în mâna unui Mijlocitor.» (Galateni 3,19) [12]. Din preceptele infailibile, întrucât sunt date de Dumnezeu, se dezvoltă aşadar aplicaţii cu caracter de lege practică morală individuală şi socială, fapt îngăduit de Duhul Sfânt pentru restrângerea fărădelegilor, cu toată imperfecţiunea [13] care rezidă în aceste aplicaţii până la venirea lui Iisus Hristos, revelatorul desăvârşit şi garant prin propria Sa viaţă al aplicabilităţii de o înaltă responsabilitate şi cu o profundă jertfelnicie, pentru dragostea de Dumnezeu şi de aproapele, a Legii.

Comentariul Sfântului Vasile cel Mare la II Corinteni 3,14-18 arată că vălul care împiedică recunoaşterea desăvârşirii Vechiului Testament în cel Nou este întunericul „literei", dar „duhul" dezvăluie această realitate, desfiinţând tirania „literei" – II Corinteni 3,14-16: «Dar minţile lor s-au învârtoşat, căci până în ziua de azi, la citirea Vechiului Testament, rămâne acelaşi văl, neridicându-se, căci el se desfiinţează prin Hristos; Ci până astăzi, când se citeşte Moise, stă un văl pe inima lor; Iar când se vor întoarce către Domnul, vălul se va ridica. Domnul este Duh, şi unde este Duhul Domnului, acolo este libertate. Iar noi toţi, privind ca în oglindă, cu faţa descoperită,

---

[11] Diac. Asistent Mircea Chialda, *art. cit.*, p. 603: „Cu toată, formularea sa în zece porunci:pozitive şi negative, însoţite de motivări sau de sancţiuni, Decalogul formează un tot organic, o operă unitară, atît după fond cit şi după formă. Dacă după forma sa literară Decalogul poate fi socotit drept o admirabiIă operă a epocii, după fondul său, el stă în centrul întregii Legi. Este Constituţia legislaţiei mozaice.Toate legile pe care Israelul le-a primit în cursul dezvoltării sale istorice, fie religioase, fie morale .sau sociale, nu sînt decât o dezvoltare sau o expIicare, o aplicare la cazuri speciale ale vieţii a principiilor înscrise în Decalog. Din acest motiv Decalogul a fost pentru ‚poporul ebreu adevăratul îndreptar (…)"

[12] Cf. şi: Galateni 3, 19-24 : «Deci ce este Legea? Ea a fost adăugată pentru călcările de lege, până când era să vină Urmaşul, Căruia I s-a dat făgăduinţa, şi a fost rânduită prin îngeri, în mâna unui Mijlocitor. / Mijlocitorul însă nu este al unuia singur, iar Dumnezeu este unul. / Este deci Legea împotriva făgăduinţelor lui Dumnezeu? Nicidecum! Căci dacă s-ar fi dat Lege, care să poată da viaţă, cu adevărat dreptatea ar veni din Lege. / Dar Scriptura a închis toate sub păcat, pentru ca făgăduinţa să se dea din credinţa în Iisus Hristos celor ce cred. / Iar înainte de venirea credinţei, noi eram păziţi sub Lege, fiind închişi pentru credinţa care avea să se descopere. / Astfel că Legea ne-a fost călăuză spre Hristos, pentru ca să ne îndreptăm din credinţă»; Galateni 5,18 : «Iar de vă purtaţi în Duhul nu sunteţi sub Lege» ; Galateni 5,13-14: «Căci voi, fraţilor, aţi fost chemaţi la libertate; numai să nu folosiţi libertatea ca prilej de a sluji trupului, ci slujiţi unul altuia prin iubire. Căci toată Legea se cuprinde într-un singur cuvânt, în acesta: Iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi».

[13] Cf. Mitropolit Dr. N. Mladin, Prof. Diac. Dr. Orest Bucevschi, Prof. Dr. Constantin Pavel, Prof. Diac. Dr. Ioan Zăgrean, *Teologia morală ortodoxă*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2003, vol. I, pp. 32-33 pentru ideea că moralitatea Vechiului Testment este «umbra celor viitoare» (Evrei 10,1).

slava Domnului, ne prefacem în acelaşi chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului.» [14].

Acest literalism opac duce, în mozaismul actual, care a respins complet ideea de eliberare prin Mesia divino-uman, la obliterarea unor texte veterotestamentare clare, care vorbesc despre rolul izbăvitor al chenozei şi jertfei lui Mesia (cf. Isaia 53,5: «a fost străpuns pentru păcatele noastre, zdrobit pentru fărădelegile noastre... şi pedepsit pentru fărădelegile noastre. Prin rănile lui, noi toţi ne-am vindecat») [15], iar astfel Tora abstractă, golită de duh, întrucât persoana divino-umană a lui Mesia nu o mai întrupează, Tora rămasă doar literă, înlocuieşte rolul lui Mesia, care se reduce la planul social [16].

Tora este termenul ebraic ce desemnează Legea şi este firesc ca acest nume să fie titlul îndeosebi pentru cele cinci cărţi ale lui Moise, întrucât aici sunt transformate preceptele morale în legi sociale, baza dreptului iudaic. Aceste legi ale Torei, aflate în conexiune organică între ele şi cu Decalogul au influenţat, prin intermediul creşti-

---

[14] „Urmărind explicarea textului din II Corinteni 3, 14-18 [«Dar minţile lor s-au învârtoşat, căci până în ziua de azi, la citirea Vechiului Testament, rămâne acelaşi văl, neridicându-se, căci el se desfiinţează prin Hristos; Ci până astăzi, când se citeşte Moise, stă un văl pe inima lor; Iar când se vor întoarce către Domnul, vălul se va ridica. Domnul este Duh, şi unde este Duhul Domnului, acolo este libertate. Iar noi toţi, privind ca în oglindă, cu faţa descoperită, slava Domnului, ne prefacem în acelaşi chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului.», n.n.], Sfântul Vasile se bazează pe binecunoscuta opoziţie dintre "literă şi duh", arătând că litera se referă la o interpretare legală iudaică, pur exterioară. Legea a fost abrogată prin venirea lui Iisus Hristos, iar "tipurile s-au schimbat în realitate". Dar, "pentru cel ce a putut să-şi adâncească privirea până în adâncul sensului legal şi care, după ce a îndepărtat ca pe un văl întunericul literei, a putut pătrunde în taine, acela imită pe Moise ridicând vălul său când vorbea cu Dumnezeu (Exod 34, 34), căci el se îndreaptă, de asemenea, de la literă la duh. Obscuritatea învăţăturilor Legii corespunde vălului cu care Moise îşi acoperea faţa, iar contemplarea spirituală, acţiunii de a se întoarce spre Domnul. Acela care atunci când citeşte Legea a îndepărtat litera, se îndreaptă spre Domnul (dar "Domnul" aici desemnează pe Duhul); el se aseamănă lui Moise a cărui faţă era preaslăvită de apariţia lui Dumnezeu" [Sf. Vasile cel Mare, Despre Duhul Sfânt c. 21, Migne, P.G. XXXII, 164, p. 209] ” – Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *Sfânta Scriptură şi interpretarea ei în concepţia Sfântului Vasile cel Mare*, în *MB*, nr. 3-4, 1979, p. 298.

[15] Pr. lector. Dumitru Abrudan, *Creştinismul şi mozaismul în perspectiva dialogului interreligios*, teză de doctorat în Teologie, în *MA*, nr. 1-3, 1979, p. 122.

[16] *Ibid*.., p. 123: „Deşi, precum vedem, după învătătura revelată a Vechiului Testament eliberarea de păcat şi împăcarea omului cu Dumnezeu se face prin Mesia, totuşi în teologia mozaică actuală, rolul principal în anularea stării de păcătoşenie i se atribuie Thorei, care devine „Cuvântul Întrupat al Domnului” , „Minunea *şi* perpetua euharistie" în care se veselesc- cei drepţi. Prin Lege şi la picioarele Sinaiului, o parte din omenire, adică Israel, ar fi fost spălată de străvechea întinare rezultată din greşala primului om. Restul omenirii va putea beneficia de acest avantaj în măsura care va respecta şi va observa Legea. Lui Mesia nu i se recunoaşte nici un rol pe această linie. El este aşteptat ca un om coborîtor dintre oameni (**ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων**), lumină pentru popoare şi nădejde pentru cei în suferintă. Viaţa sa va începe ca a tuturor celorlaţi oameni: prin naştere, care nu va fi nici virginală, nici caracterizată prin alte fapte extraordinare (Prozelitul iudeu Aquila, în traducerea Sfintei Scripturi pe care o face în greceşte, înlocuieşte termenul fecioară din Is. 7, 14 cu acela de persoană tînără). Fiind urmaş al lui David, Mesia va restabili împărătia acestuia şi va uni pe evreii din împrăştiere. Pe plan religios-moral va avea grijă să îndepărteze tot păcatul din comunitatea pe care o va conduce. De aceea, în mijlocul poporului nu va mai locui nedreptatea. El va fi toiag pentru cei drepţi şi pildă de urmat pentru toţi oamenii. Ca recompensă pentru meritele sale reale, Mesia va lua parte în lumea cealaltă la gloria divină. Va fi primul printre patriarhi *şi* cel mai mare dintre ai lui Israe1. Nu există deci nici un indiciu în privinţa misiunii sale mântuitoare”.

nismului şi dreptul roman de după Constantin cel Mare şi astfel, întreg dreptul statelor europene ale Evului Mediu, pe fondul culturii lor creştine.[17] Legea talionului (Ieşirea 21, foarte evident în versetele 23-25), deşi criticată pe bună dreptate de către Iisus Hristos (Matei 5,38-48) pentru limitările sale incompatibile cu lepădarea completă a egoismului care se cere creştinului (şi nu doar o anumită limitare de suprafaţă a efectelor acestora), este totuşi un mare progres faţă de legiferările altor coduri antice, întrucât:

– Se remarcă o evidentă egalitate în faţa legii, bazată pe ideea esenţială care străbate întreaga Biblie, că Dumnezeu este nepărtinitor [18].

– Echitatea legii talionului este maximumul posibil ca legiferare pentru lumea antică. Doar târziu, sub influenţa creştinismului, acest tip de echitate este înlocuită prin amenzi, închisoare ş.a. contra vătămării corporale sau chiar a crimei comise – forme coercitive ce evită vătămarea corporală a agresorului. Conceptul neagresării fizice a condamnatului se extinde pe scară largă abia în secolul XX, până atunci această indulgenţă fiind practicată doar sporadic, ca urmare a mărinimiei personale. Pedeapsa cu moartea, deşi dezavuată de creştinism, a fost foarte răspândită în societăţile medievale care se pretindeau creştine, dar care, se vede, nu-şi puteau încă adapta legislaţiei lor consideraţia nobilă faţă de semen („aproapele", în sens creştin, fiind orice făptură raţională a lui Dumnezeu), fie acesta şi vrăjmaş, a creştinismului, datorită inerţiei sistemelor pline de duritate pe care le moşteneau din păgânism [19]. Încă şi astăzi sunt numeroase state care practică pedeapsa cu moartea, iar persoanele care nu înţeleg care ar fi motivul renunţării la ea pe temeiul creştin al dragostei de aproapele, sunt încă foarte numeroase.

– Trăirea dragostei de aproapele este posibilă la nivel personal fără rest, iar sfinţii pe care îi avem ca model ne arată cu prisosinţă acest lucru, dar aplicarea ei în domeniul legislativ este diferită. Dragostea creştină de aproapele poate modela pozitiv conceperea şi aplicarea legilor, dar ea nu poate evita în condiţiile actuale, pedepse precum privarea de libertate sau amenzile. Conceperea unor legi care să contribuie cât

---

[17] Alasdair MacIntyre, op. cit., pp. 177; *ibid*., p. 179: „Problema constă în a transpune mesajul Bibliei într-o serie de diferenţieri detaliate şi particulare între alternative contemporane; pentru această sarcină e nevoie de tipuri de concepte şi de investigaţii pe care Biblia însăşi nu le furnizează. Există desigur momente şi locuri cînd ceea ce oferă lumea secui ară contemporană merită respingerea totală, aşa cum s-a întîmplat în Imperiul Roman, cînd comunităţile evreieşti şi creştine au avut de înfruntat obligaţia de a-l venera pe împărat. Acestea sînt momentele martirilor. Dar vreme de lungi perioade în istoria creştină, această alegere de tip total - sau/sau - nu e cea cu care biserica e confruntată în lume; creştinul nu trebuie să înveţe cum să moară ca martir, ci cum să se raporteze la formele vieţii de zi cu zi. Pentru scriitorii secolului al XII-lea această problemă se pune în termeni de virtuţi. (…)".

[18] Psalm 97, 11: «Judeca-va lumea cu dreptate şi popoarele cu nepărtinire» ; II Petru 1,17 : «Şi dacă chemaţi Tată pe Cel ce judecă cu nepărtinire, după lucrul fiecăruia, petreceţi în frică zilele vremelniciei voastre».

[19] Despre asimilarea graduală şi extrem de anevoioasă a mesajului iubirii evanghelice în istoria creştină – René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii,* trad. Miruna Runcan, Ed. Nemira, 1999, p. 262: „Avem deci o combinaţie instabilă, în care anumite elemente îl anunţă deja pe Dumnezeul evanghelic şi tot ceea ce am numit supratranscendenţa iubirii, în timp ce altele aparţin tot religiosului universal. Gândirea religioasă este pe drumul care duce la textul evanghelic, dar ea n-a ajuns încă să se elibereze complet de conceptele structurate de către transcendenţa violentă".

mai mult la respectul universal uman şi la reintegrarea socială a infractorilor este modalitatea cea mai potrivită în care legislatorii pot împlini dragostea de Dumnezeu şi de aproapele în munca lor specifică. Totuşi, legile sunt menite tocmai să-i păzească pe oamenii cinstiţi de nedreptate, şi de aceea nedreptatea şi recidiva nu pot să nu fie pedepsite astfel încât să fie descurajate, cu toată strădania (care trebuie să rămână maximă) de respect universal. Însuşi modul de a gândi prezentat aici, marcat de o legătură strânsă cu dragostea de aproapele, ar fi fost imposibil de conceput fără învăţătura Mântuitorului Iisus Hristos care a modelat benefic, ştiut sau neştiut, recunoscut sau mai puţin, întreaga conştiinţă a umanităţii. Cele Zece Porunci spuneam că sunt precepte infailibile ale lui Dumnezeu, dar care nu şi-au găsit puterea de a produce aceeaşi lucrare pozitivă, nici chiar asupra poporului Legii Vechi, până la venirea lui Hristos, care ne călăuzeşte cu forţa exemplului Său şi cu puterea harului revărsat în Biserică.

Am văzut, pe scurt, că aplicarea teoretic-legislativă şi practică a Decalogului şi a tuturor preceptelor rezultate din el nu a fost absolută şi nu este nici astăzi, el fiind un ideal, care are însă o însemnătate majoră în modelarea pozitivă a conştiinţei şi practicii legislative universale. Desigur că, în pofida pretenţiilor de infailibilitate ale emitentului, celelalte coduri legislative antice au fost supuse unui proces de schimbare, pe măsura schimbării condiţiilor politice. Hammurabi căuta în legile sale să armonizeze diversele etnii încorporate în statul babilonian şi chiar să limiteze presiunile asupra economiei rurale şi a micilor meşteşuguri pentru realizarea armoniei sociale. Una este lumea lui Hammurabi, organizator luminat pentru vremea sa şi alta este lumea asirienilor, războinici cruzi, care şi-au făurit un imperiu bazat pe o înrobire severă a tuturor celor cuceriţi. O diferenţă majoră este între legile statelor antice sau chiar preceptele morale din contextul culturilor respective, pe de o parte, şi Decalog, de cealaltă parte. Această diferenţă rezidă în faptul că primele se schimbă radical în împrejurări sociale diferite, pe când Decalogul, nu numai că rămâne neschimbat, dar şi continuă să civilizeze şi să schimbe el însuşi lumea. Dacă Decalogul, ca lege dumnezeiască, precum şi desăvârşita lui tâlcuire din Legea cea Nouă a harului, a lui Iisus Hristos şi a Bisericii, a avut nevoie de multă vreme pentru a învinge inerţiile durităţii lipsite de harul dătător de înţelepciune şi blândeţe, celelalte legi antice, alcătuite de oameni ca urmare a necesităţilor sociale care le cereau, au căzut pe rând în desuetudine, rămânând însă ca motor al gândirii pozitive exemplul strădaniei acestor legislatori. Aceştia îşi bazează promulgarea codurilor proprii pe inspiraţia zeilor [20], dar timpul a arătat că ele sunt de fapt strădanii de reglementare socială locală, adevărata vocaţie a universalităţii având-o legea cu adevărat dumnezeiască ce îşi are puternice rădăcini în Cele Zece Porunci.

Summary. The theoretical-legislative and practical application of The Decalogue and of all the precepts resulted from it wasn't absolute and it isn't absolute today, The Decalogue being an ideal, which has a major signification in the positive

[20] Spre exemplu, Hammurabi îşi stabileşte în introducere autoritatea prin înşirarea zeilor babilonieni sau ai popoarelor cucerite pe care îi cinsteşte – *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, ed. cit., pp. 304 – 311.

modeling of consciousness and universal law practice. The other ancient legislative codes have changed with the politics, in spite of the pretentions for infailibility of the legislator. One was the world of Hammurabi, inlighted organizer for his world (trying to bring harmony among different ethnical groups in babilonian state and even to limit the presures on rurel economy small manufacturers to achieve social harmony) and the other one was the world of assirians, cruel warriors, wich built an empire based on the severe slavery of those who were conquered. A major difference between the laws of the ancient states or even moral precepts from the particular cultural contexts, on one hand, and The Decalogue, on the other hand, is that the first are radicaly changing in different social situations, but The Decalogue, not only that stays unchanged, it continues civilize and change itself the world. The Decalogue, as a divine law, as well as its perfect interpretation from The New Law of the grace, of Jesus Christ and of the Church, needed a lot of time to defeat the inertia of the roughness deprived of wisdom and gentleness. The other ancient laws were made by men as an answer to the social necessities of the moment. They became one after other out-of-date, remaining as a positive exemple the legislators' endeavour. Those are basing their legal codes on gods' inspiration, but the time showed that thei are attempts of social local reglementations, true universal vocation having the divine law withpowerfull roots in The Ten Demands.

«NU NUMAI CU PÂINE VA TRĂI OMUL, CI CU TOT CUVÂNTUL CARE IESE DIN GURA LUI DUMNEZEU»

(*Mt*. 4,4; *Deut*. 8,3)

Publicat în *OT*.

1. Analiza gramaticală a textului din Deut. 8,3.

- Textul ebraic (masoretic):[1]

וַיְעַנְּךָ וַיַּרְעִבֶךָ וַיַּאֲכִלְךָ אֶת־הַמָּן אֲשֶׁר לֹא־יָדַעְתָּ וְלֹא יָדְעוּן

אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן הוֹדִעֲךָ כִּי לֹא עַל־הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יִחְיֶה הָאָדָם כִּי

עַל־כָּל־מוֹצָא פִי־יְהוָה יִחְיֶה הָאָדָם.

וַיְעַנְּךָ (*way'ankhā*) = şi (וְ) te (ךָ) -a smerit/ pedepsit/ chinuit (vb., imperf. qal, pers. 3, m., sg., עָנָה).

וַיַּרְעִבֶךָ (*wayyar'ivekhā*) = şi te-a flămânzit (vb., imperf. qal, pers. 3, m., sg., רָעֵב).

וַיַּאֲכִלְךָ (*wayya'ạkhilkhā*) = şi te-a hrănit (vb., imperf. qal, pers. 3, m., sg., אָכַל).

אֶת־הַמָּן (*eth-hammān*) = cu (אֵת, prep. a Ac.) mana (מָן, art. hot. הַ).

אֲשֶׁר (*ạşer*) = care, pron. rel.

לֹא־יָדַעְתָּ (*lo'-yāda'tā*) = (tu) nu (לֹא) ai ştiut (vb., perf. qal, 2 sg., m, יָדַע).

וְלֹא יָדְעוּן (*welo' yād'ūn*) = şi (ei) nu au ştiut.

אֲבֹתֶיךָ (*ạvotheykhā*) = părinţii (subst., pl., אָב) tăi (־ֶיךָ).

לְמַעַן (*lema'an*) = ca să (מַעַן = scop, subst., doar cu prep. לְ).

הוֹדִעֲךָ (*hōdi'ạkhā*) = te fi înştiinţat (vb. *pe-waw*, Hifil, perf., 3 sg., m., „să te fi făcut să cunoşti"; pron. 2 sg. m. ךָ).

[1] *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, quae antea cooperantibus A. Alt, O. Eißfeldt, P. Kahle ediderat R. Kittel, coop. H. P. Rüger et J Ziegler ediderunt K. Elliger et W. Rudolph, Editio quarta emendata H. P. Rüger, Deutsche Bibelgeselschaft, Stuttgart, 1990. *Septuaginta*, ed. Alfred Rahlfs, Deutsche Biebelgesellschaft, Stuttgart, 1979. Anatole Bailly, *Le Grand Bailly*, *Dictionnaire Grec-Français*, rédigé par E. Egger, Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Ed. Hachette, Paris, 2000. Pr. Prof. Dr. Emilian Corniéscu, Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Limba ebraică biblică*, Ed. IBMBOR, 1996. P. Paul Joüon SJ, *Grammaire de l'Hebreu bibilique, Institut Biblique Pontifical*, Roma, 1947.

כִּי לֹא עַל־הַלֶּחֶם (*kī lo’ ‘al-hallechem*) = că (כִּי) nu (לֹא) cu (עַל, prep., sensuri multiple) pâine (לֶחֶם, art. hot. הַ).

לְבַדּוֹ (*levadō*) = doar, numai, ca adverb; בַּד (*bad*) = subst., separare; adj. singur.

יִחְיֶה (*yichyeh*) = va trăi (vb., imperf., qal, חָיָה).

הָאָדָם (*hā’ādhām*) = omul, subst. cu art. hot. *ha*.

כִּי עַל־כָּל־מוֹצָא (*kī al-kāl-mōţā’*) = ci (כִּי) cu (עַל) tot/toată (כָּל) ieşirea/ izvorul/ originea (subst., m., sg. מוֹצָא) → „ceea ce iese” (i.e., ceea ce îşi are originea).

פִּי־יְהוָה (*phī-yehwā’*) = gura (פֶּה) Domnului/ lui Dumnezeu (יְהוָה) → „din gura Domnului”.

יִחְיֶה הָאָדָם׃ (*yichyeh hā’ādhām*) = va trăi omul.

Traducere din ebraică: „Şi te-a smerit/ pedepsit şi te-a flămânzit şi te-a hrănit cu mana de care tu nu ai ştiut şi nu au ştiut, ca să te fi înştiinţat că nu cu pâine doar va trăi omul, ci cu tot ceea ce iese din gura lui Dumnezeu”.

- Textul grec (Septuaginta, LXX):

καὶ ἐκάκωσέν σε καὶ ἐλιμαγχόνησέν σε καὶ ἐψώμισέν σε τὸ μαννα, ὃ οὐκ εἴδησαν οἱ πατέρες σου, ἵνα ἀναγγείλῃ σοι ὅτι οὐκ ἐπ’ ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ’ ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος.

- καὶ ἐκάκωσέν σε = şi (καὶ) te (σε) -a chinuit (vb., ind., aor. 1, activ, 3 sg., κακόω, - ῶ)

- καὶ ἐλιμαγχόνησέν σε = şi te-a pedepsit (vb., ind., aor. 1, activ, 3 sg., λιμαγχονέω, -ῶ); i.e., prin înfometare.

- καὶ ἐψώμισέν σε = şi te-a hrănit (vb., ind., aor. 1, activ, 3 sg., ψωμίζω)

- τὸ μαννα = mana (subst., n., sg., Ac.)

- ὃ = care, pron. relativ simplu (ὅς, ἥ, ὅ), n., sg., Ac.

- οὐκ = nu, adv. de negaţie.

- εἴδησαν οἱ πατέρες σου = au ştiut (ind., aor. 1, 3 sg., εἴδω) părinţii tăi

- ἵνα ἀναγγείλῃ σοι = (ca) să te vestească/ înştiinţeze (vb., conj., prez., 3 sg.)

- ὅτι οὐκ = că nu

- ἐπ’ ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος = cu (ἐπί, prep., aici cu Dativul: pe; *prin intermediul, cu ajutorul*; timp: fixitate, permanenţă; *dependenţă...*) pâine doar/numai va trăi (ind., viitor, 3 sg., ζάω, ζῶ) omul

- ἀλλ’ ἐπὶ παντὶ ῥήματι = ci cu tot cuvântul (subst., aici Dat. sg., n., ῥῆμα = cuvânt, vorbă,; limbaj, discurs, poem...; uneori, ebraism, „lucru”, *LXX,* ***Fac.***

15,1; 18,14; ***Luc.*** 3,15; pl. „acţiuni, fapte”, 3 ***Rg.*** 11,41 – de la דָּבָר - *dāvār* = cuvânt, dar şi lucru, fapt,-e, problemă, cauză etc.)

- τῷ ἐκπορευομένῳ = care iese (part. prez., medio-pasiv, Dativ, acordat în gen, nr. şi caz cu ῥήματι)

- διὰ στόματος θεοῦ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος = din/prin gura (Gen., sg) lui Dumnezeu; va trăi (ind., viitor, 3 sg.); omul – subiectul propoziţiei.

Traducere din greacă: „şi te-a chinuit şi te-a pedepsit cu foamea şi te-a hrănit cu mana pe care nu au ştiut-o părinţii tăi, ca să te înştiinţeze că nu cu pâine doar va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu va trăi omul”.

Observaţii: Prima parte este destul de echivalentă în greacă faţă de ebraică: „şi te-a smerit/pedepsit/ chinuit şi te-a flămânzit/ pedepsit şi te-a hrănit cu mana”. În greacă lipseşte „(tu) nu ai ştiut” din ebraică şi se trece direct la „pe care nu au ştiut-o părinţii tăi”, care apare şi în ebraică. Ultima parte este similară: „ca să te fi înştiinţat/ înştiinţeze că nu cu pâine doar va trăi omul, ci cu tot *ceea ce/ cuvântul care* iese din gura lui Dumnezeu va trăi omul” – păstrându-se chiar şi repetarea sintagmei „va trăi omul”. Se observă însă discordanţa care apare tocmai în cazul expresiei cheie în interpretarea versetului: „ceea ce iese” în ebraică, respectiv „cuvântul care iese”.

Termenul ῥῆμα este introdus astfel, în traducerea Septuagintei ca o completare logică, la care ar invita într-o anumită măsură şi textul ebraic, deoarece şi „ceea ce iese din gura lui Dumnezeu” din textul ebraic se referă tot la vorbirea, rostirea sau cuvântul lui Dumnezeu. Totuşi, termenul מוֹצָא este echivalent cu τῷ ἐκπορευομένῳ , iar nu cu ῥήματι, care apare în plus în Septuaginta.

Traducerea din *Biblia românească*, ed. 1988 ş.a., se bazează prioritar pe textul ebraic, preluând însă „cuvântul” (ῥῆμα) introdus în Septuaginta: «Te-a smerit, te-a pedepsit cu foamea şi te-a hrănit cu mana pe care nu o cunoşteai şi pe care nu o cunoşteau nici părinţii tăi, ca să-ţi arate că nu numai cu pâine trăieşte omul, ci că omul trăieşte şi cu tot cuvântul ce iese din gura Domnului».[2]

Traducerea ÎPS Bartolomeu Anania, 2001 (ediţie jubiliară a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române): «Te-a chinuit, te-a înfometat şi te-a hrănit cu mana pe care părinţii tăi n'o cunoscuseră [b], ca să-ţi arate că nu numai cu pâine va trăi omul, ci că omul va trăi cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu [c]».[3] Cu observaţiile: b – „Ebr.: "mana pe care tu n'ai cunoscut-o şi pe care n'o cunoscuseră nici părinţii tăi".”; c – „Ebr.: „ci cu tot ceea ce iese din gura Domnului“, omiţându-se astfel „cuvântul“. Textul Septuagintei însă va fi citat aidoma de Însuşi Iisus Hristos în convorbirea Sa cu diavolul (Mt 4, 4). Referinţa expresă la „cuvântul“ lui Dumnezeu e o trimitere directă la puterea creatoare a Acestuia, Cel ce a făcut lumea („cerul şi pământul“) prin cuvânt. Evanghelistul Ioan, prin transferul semantic dintre **ḥréma** şi **lógos**, va identifica în acest „cuvânt“ pe Fiul lui Dumnezeu („Cuvântul“), devenit, prin întrupare, Iisus

[2] *Biblia* sau *Sfânta Scriptură*, Ed. IBMBOR, 1988, 2005.

[3] *Biblia* sau *Sfânta Scriptură*, trad., introd. şi note. ÎPS Bartolomeu Anania, ediţie jubiliară a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

Hristos (In 1, 1-3). Puşi în situaţia de a nu putea să-şi procure hrana prin mijloace proprii (cultivarea pământului), Evreii aveau să-şi dea seama că Dumnezeu îi poate hrăni direct, cu mană, o mană însă pe care mai întâi a anunţat-o prin cuvânt („Eu voi face să plouă pentru voi pâine din cer“ - ***Ieşirea*** 16, 4). Cum la Dumnezeu nu există virtualitate („pe cele ce nu sunt le cheamă ca şi cum ar fi“ - vezi ***Romani*** 4, 17 şi nota), orice lucru ia fiinţă în chiar clipa când Dumnezeu l-a rostit. Aşadar, prin succesiunea textuală: „nu numai... ci cu tot cuvântul“ (iar nu: „ci şi cu tot cuvântul...“) nu trebuie înţeles un paralelism între „pâine“ şi „cuvânt“, că adică omul s'ar hrăni cu cuvântul lui Dumnezeu, „pe lângă“ pâine, ci sensul integrator, prin care cuvântul lui Dumnezeu **devine** (sau **este**) pâine. Hrana materială se află **înlăuntrul** celei duhovniceşti („căutaţi mai întâi împărăţia lui Dumnezeu şi dreptatea Lui, şi toate acestea (hrană, îmbrăcăminte, n. n.) vi se vor adăuga“ - ***Matei*** 6, 33). În ultimă instanţă, Iisus Se va identifica pe Sine Însuşi ca atare: „Eu sunt Pâinea vieţii“ (***Ioan*** 6, 35), anunţând, de fapt, Pâinea euharistică. Sfinţii Părinţi acordă spaţii largi dimensiunii duhovniceşti a acestui verset.”.[4]

Traducerea *Septuaginta 2004* este aceasta: «Şi te-a pedepsit, şi te-a făcut să suferi de foame, şi te-a hrănit cu îmbucături de mană, pe care n-o cunoscuseră părinţii tăi, ca să-ţi dea de veste că omul nu va trăi numai cu pâine, ci va trăi omul din orice vorbă care iese din gura lui Dumnezeu».[5] Traducerea urmează textul Septuagintei, după cum îşi şi propune acest proiect de traducere. În notă sunt date explicaţiile:

„Verbul λιμαγχονέω, "a face să sufere de foame", un hapax în Septuaginta, este un termen medical atestat, de pildă la Hipocrat; în alte pasaje (e.g. Gen. 41,55) acelaşi verb ebraic este redat prin πεινάω, "a fi flămând". Philon foloseşte aici o perifrază (λιμῷ παρέβαλλεν, "a da/a încredinţa foamei"), interpretând ca absenţă a senzaţiei de foame şi, în general, a oricăror nevoi sau dorinţe (Congr. 172). ♦ "te-a hrănit cu îmbucături": verbul ψωμίζω (Deut. 8,16; 32,13) este folosit în Septuaginta cel mai adesea pentru a evoca felul în care Dumnezeu şi-a hrănit poporul în deşert. Verbul este clasic; Aristotel îl foloseşte (*Historia animalium* VIII,2) pentru păsările cărora li se pun grăunţe în cioc. ♦ În TM, finalul versetului este mai puţin explicit ("ceea ce iese din gura lui YHWH"). În NT este reluată întocmai jumătatea de verset din Deuteronom, ca răspuns al lui Iisus la ispitirea diavolului de a transforma pietrele în pâine”.[6]

2. Textul în context.

Această frază este citată din Vechiul Testament de către Iisus Hristos ca răspuns la ispita diavolului, după postul Mântuitorului de 40 de zile în pustiul Carantaniei. Hristos folosea adesea cuvinte din Scriptura înregistrată până la El, adică

---

[4] *Ibid.*

[5] *Septuaginta*, vol. 1, trad. rom., vol. coord. de Cristian Bădiliţă, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu, Dan Sluşanschi, colab. pr. Ioan-Florin Florescu, Ed. Polirom, 2004.

[6] *Ibid.*, pp. 557-558.

Vechiul Testament, iar în acest caz El contracarează tentativa diavolului de a răstălmăci textul Scripturii.

Deci contextul „formal” (1) al folosirii acestui citat de către Hristos este lupta pe care El, Revelaţia vie, o duce pentru înţelegerea şi transmiterea corectă a mesajului Scripturii. Acest mesaj se înţelege, cum va scrie mai târziu Sf. Ap. Pavel, în duh, «pentru că litera ucide, iar duhul face viu» (2 ***Cor.*** 3,6). Iar contextul „efectiv” (2) al citatului este lupta lui Hristos pentru a realiza primatul duhului asupra trupului, a priorităţilor necesităţilor duhovniceşti faţă de cele trupeşti.

La cele două contexte de la ***Matei*** 4,4 va trebui să revin, pentru a arăta toate consecinţele lor teologice, dar nu înainte de a scruta care este contextul frazei originare, în Vechiul Testament. Explicarea de către Moise a Legii dar şi a semnificaţiei ajutorului primit de către evrei din partea lui Dumnezeu începuse încă din ***Deut.*** 1,5, «După ce [Moise] a bătut pe Sihon, regele Amoreilor, care locuia în Heşbon, şi pe Og, regele Vasanului, care locuia în Aştarot şi în Edrei, dincolo de Iordan, în pământul Moabului» (***Deut.*** 1,4). De la ***Deut.*** 1,5, cuvintele directe ale lui Moise nu mai sunt întrerupte decât în ***Deut.*** 4,41-59, unde se vorbeşte despre cetăţile de scăpare pentru cei urmăriţi pentru că au săvârşit un păcat care ar trebui răzbunat cu moartea.

Fraza citată de Hristos apare în ***Deuteronom*** 8,3, întregul capitol fiind integrat unui ansamblu de îndemnuri şi sfaturi religios-morale, rituale şi de etică socială, date pentru Israel cel dezrobit de către Moise în ***Deut.*** 5-28. Aceste îndemnuri sunt subliniate prin introducerea repetată „Ascultă, Israele” (שְׁמַע יִשְׂרָאֵל, *Şema Israel*: ***Deut.*** /4,1,/ 6,4; 9,1; 20,3; 27,9). Reluând Cele zece Porunci şi explicându-le, precum şi reluând pentru o mai bună explicare alte porunci şi sfaturi ale lui Dumnezeu din *Tora* de până aici, aceste capitole punctate de *Şema Israel*, se constituie într-o lecţie concluzivă a lui Dumnezeu pentru Israel care se pregătea pentru destinul său mesianic ca popor de sine stătător în Ţara Sfântă, menit a pregăti calea venirii lui Mesia. Această mare parte recapitulativă şi explicativă din ***Deut.*** 5-8 reprezintă o cuvântare a lui Moise:

«În vremea aceea a chemat Moise tot Israelul şi le-a zis: "Ascultă, Israele, poruncile şi legile pe care le voi rosti eu astăzi în auzul urechilor voastre: învăţaţi-le şi siliţi-vă să le pliniţi"» (***Deut.*** 5,1).

Iar discursul său are şi rolul de a întări legământul dintre Dumnezeu şi Israel, care stabilea că Dumnezeu va împlini destinul mesianic al acestui popor, iar Israel va asculta (Şema), deci va îndeplini poruncile lui Dumnezeu, acum explicate lui încă o dată, clar, de către Moise, respectarea lor ducând la asistenţa dumnezeiască, iar nerespectarea lor la pedepse din partea lui Dumnezeu, menite să îl trezească pe Israel din nou la credinţă. Încheierea din ***Deut.*** 29,1 subliniază că explicarea Legii a avut ca scop întărirea legământului dintre Dumnezeu şi Israel, pe baza înţelegerii explicite a Legii sau a poruncilor dumnezeieşti:

«Iată cuvintele legământului ce a poruncit Domnul lui Moise să încheie cu fiii lui Israel în pământul Moabului, afară de legământul pe care l-a încheiat Domnul cu ei în Horeb».

Şi textul analizat în acest articol aparţine unei serii de sfaturi, îndemnuri şi porunci dumnezeieşti transmise prin profetul Moise, menite să întărească legătura dintre Dumnezeu şi poporul Său Israel:

«Siliţi-vă să împliniţi toate poruncile acestea pe care vi le dau eu astăzi, ca să fiţi vii şi să vă înmulţiţi şi să vă duceţi să luaţi în stăpânire pământul cel bun pe care cu jurământ 1-a făgăduit Domnul Dumnezeul părinţilor voştri./ Să-ţi aduci aminte de toată calea pe care te-a povăţuit Domnul Dumnezeul tău prin pustie de acum patruzeci de ani, *ca să te **smerească**, ca să te încerce şi ca să afle ce este în inima ta şi de ai să păzeşti sau nu poruncile Lui*» (***Deut.*** 8,1-2).

Din tot ansamblul de explicaţii inspirate de Dumnezeu din Deuteronom, Iisus Hristos a citat un text cu o semnificaţie spirituală deosebit de înaltă, a cărei cheie este *smerenia*, idee ce apare şi în versetul anterior (v. 2, v. supra):

«**Te-a smerit,** te-a pedepsit cu foamea şi te-a hrănit cu mana pe care nu o cunoşteai şi pe care nu o cunoşteau nici părinţii tăi, **ca să-ţi arate că nu numai cu pâine trăieşte omul, ci** că omul trăieşte **şi cu tot Cuvântul ce iese din gura Domnului**» (***Deut.*** 8,3).

Smerenia reprezintă începutul sau fundamentul virtuţii. Fără ea toată virtutea rămâne zadarnică, aşa cum a explicat şi Hristos, spre exemplu prin *Pilda vameşului şi a fariseului* (***Lc.*** 18,10-14). De aceea, prin smerenie, Dumnezeu îl înţelepţeşte pe om, ca să înţeleagă că toată creaţia este darul lui Dumnezeu pentru noi şi astfel nu avem nimic ce să nu fie de la Dumnezeu («Şi ce ai, pe care să nu-l fi primit?», 1 ***Cor.*** 4,7), iar dintre darurile lui Dumnezeu cele spirituale sunt mai de preţ şi decât mâncarea.

3. Câteva exegeze.

Tendinţa de a interpreta mistic textul de la ***Deut.*** 8,3 / ***Mt.*** 4,4 în legătură cu Logosul dumnezeiesc apare deja la Filon din Alexandria. Acest gânditor evreu se află într-o poziţie unică, deoarece se apropie de doctrina Logosului din filosofia greacă dar şi din gândirea creştină – motiv pentru care scrierile sale au fost pozitiv receptate în literatura creştină.[7] Pentru Filon Logosul (Cuvântul) este principiul divin creator, asimilabil, sub influenţa filosofiei greceşti şi probabil a gândirii creştine, chiar cu o Fiinţă divină, chiar dacă insuficient clarificată doctrinar ca în cazul Cuvântului (Fiul) ca a doua Persoană a Sfintei Treimi din învăţătura creştină.

Filon scrie în legătură cu textul din ***Deut.*** 8,3:

„Când ne dezbărăm de cele plăcute, părem chinuiţi, ceea ce înseamnă că îl avem curăţitor (expiator) pe Dumnezeu. Că ne izbăveşte şi de foame nu este o virtute, dar că suntem reuniţi în pătimiri şi necazuri este un semn, că ne-a hrănit cu Cuvântul Său cel mai cuprinzător. Căci mana se tâlcuieşte "ce?"; aceasta este cea mai cuprinzătoare dintre fiinţe, iar Cuvântul lui Dumnezeu este mai presus de toate cele din lume şi mai vechi şi mai cuprinzător decât cele pe care le-a făcut. Pe acest Cuvânt nu L-au cunoscut părinţii, cei încărunţiţi nu în adevăr ci de vârstă, care ziceau: «Să ne alegem căpetenie şi să ne întoarcem» la pătimirea «Egiptului» (***Num.*** 14,4). Să

[7] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Filon din Alexandria şi însemnătatea sa pentru exegeza biblică vechi testamentară*, în *MA*, an. XXX, 1985, nr. 3 - 4, p. 186-194.

vestească, aşadar, Dumnezeu sufletul că «nu doar cu pâine va trăi omul» [după chip], «ci cu toată "vorba" (ῥῆμα) care iese din gura lui Dumnezeu» (***Deut.*** 8,3), adică se va hrăni din tot Cuvântul şi din partea Lui, căci gura e simbolul Cuvântului (λόγος), iar "vorba" (ῥῆμα) al părţii Lui. Sufletul se hrăneşte din cele mai desăvârşite cu Cuvântul întreg. Noi (L-)am fi iubit şi dacă ne-am fi hrănit cu partea Lui. Dar aceştia se roagă lui Dumnezeu să fie hrăniţi cu Cuvântul. Iar Iacob, sprijinindu-se pe Cuvânt zice că a fost hrănit de Dumnezeu, astfel: «... Dumnezeul Căruia i-au bineplăcut părinţii mei, Avraam şi Isaac, Dumnezeul Care m-a hrănit din tinereţe şi până în ziua aceasta;/ Îngerul ce m-a izbăvit pe mine de tot răul să binecuvânteze pruncii aceştia (...)» (***Fac.*** 48,15-16). Frumoasă este calea aceasta: cel hrănit (îngrijit) de Dumnezeu nu a fost călăuzit de Cuvânt, ci de înger, care este Cuvânt, întrucât e vindecător de rele, cele mai fireşti. Lui îi place să îşi dăruiască el însuşi fiinţele Sale; după aceea vin îngerii şi cuvintele Sale; iar apoi cei pe care îi îmbrăţişează după ce i-a despărţit de rele...”. [8]

În textul ebraic nu apare un echivalent direct pentru ῥῆμα, însă Filon se foloseşte de textul grecesc, acesta fiind în măsură şi să-i argumenteze filosofia legată de Cuvântul/ Logosul lui Dumnezeu.

Sf. Ioan Gură de Aur interpretează textul în contextul său din ***Mt.*** 4,4. Astfel, în privinţa ispitirii diavolului, el arată că aceasta conţine şi componenta curiozităţii diavolului însuşi în faţa personalităţii lui Iisus Hristos. Îngerii nu deţin atotcunoaşterea dumnezeiască, iar taina întrupării Fiului lui Dumnezeu a fost ascunsă şi faţă de ei până ce s-a descoperit lumii. Diavolul nu cunoştea nici el taina întrupării Fiului lui Dumnezeu din Sfânta Treime, ci a descoperit-o treptat, ca şi oamenii.

Sf. Ioan Gură de Aur arată că diavolul era chiar «*nedumerit*» (cum traduce Pr. D. Fecioru: ἐν ἀμηχανίᾳ λοιπὸν ἦν – sau «era rămas în dificultate»).[9] Pe de o parte, diavolul asistase la arătarea Sfintei Treimi din timpul Botezului Domnului şi auzise cuvintele Tatălui, «Acesta este fiul Meu cel iubit» (Mt. 3,17) şi mărturisirile Sfântului Ioan Botezătorul. Dar, pe de altă parte, Îl vedea pe Iisus acum flămânzind. Astfel, nu credea că Iisus ar fi simplu om, dar se îndoia («***Dacă*** eşti Fiul lui Dumnezeu...») că ar fi chiar Fiul cel din Treime şi de o fiinţă cu Tatăl cel care Îşi luase fire omenească în Persoana lui Iisus Hristos.[10] Hristos nu i-a descoperit diavolului dumnezeirea Sa, deoarece diavolul nu voia să ştie pentru a crede, ci încerca să Îi vădească necredinţa.[11]

Dumnezeu nu lucrează deşertăciunea, iar omul trebuie să înveţe de la El să facă la fel şi să nu asculte de diavol nici atunci când ar părea că acesta îndrumă spre ceva folositor sau chiar spre adevărul dumnezeiesc (cf. ***Lc.*** 4,41; ***Fapte*** 16,16-18).[12] Hristos nu satisface apetitul contemporanilor Săi pentru senzaţional (***Mt.*** 12,38) şi nici

---

[8] *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, *Legum allegoriarum libri i-iii*, edr L. Cohn, De Gruyter, Reimer, Berlin,1896, reed. 1962, [pp. 61-169], III, & 174-178.

[9] S. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum*, PG 57, 210 B.

[10] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, în *Scrieri*, Partea a treia, *PSB* 23, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1994, Omilia XIII, II, p. 155.

[11] *Ibid*., pp. 156-157.

[12] *Ibid*.

nu face minuni doar pentru Sine ci face minuni pentru cei aflaţi în nevoie, deci din dragoste de oameni, şi doar atunci când se atinge scopul precis al realizării unui folos soteriologic:

„Hristos ne învaţă mereu să nu facem nimic fără rost şi în zadar, chiar dacă suntem în stare, nici să ascultăm de diavol, oricât de mult ne-ar sili”.[13]

Literatura ascetică, începând de la Evagrie Ponticul, învaţă că prin răspunsul de la ***Mt.*** 4,4 Mântuitorul nostru Iisus Hristos respinge *lăcomia pântecelui*, una dintre cele trei ispite cu care diavolii îşi încep atacul asupra oamenilor, iar prin celelalte răspunsuri ale Sale, dublate de atitudinea statornică în urmarea interesului duhovnicesc, Hristos respinge, tot la sfârşitul postului din pustiul Carantaniei, ispita *iubirii de argint* sau a lăcomiei după bogăţie, respectiv ispita *slavei deşarte*.[14]

4. Meditaţii asupra sensurilor teologice.

După postul de 40 de zile din pustiu (***Mt.*** 4,2), Mântuitorul Iisus Hristos se confruntă cu ispita diavolului. Prima ispită este aceasta: „De eşti Tu Fiul lui Dumnezeu, zi ca pietrele acestea să se facă pâini” (***Mt.*** 4,3). Fiul lui Dumnezeu Şi-a asumat firea omului nu doar cu calităţile ei pe care le are din actul creaţiei dumnezeieşti, ci şi cu strâmtorarea suferită ca urmare a căderii în păcat a protopărinţilor Adam şi Eva. Dumnezeu a situat întreaga omenire în condiţii de egalitate, atât la creaţie, cât şi după păcatul strămoşesc: prima condiţie este una de apropiere de Dumnezeu, comuniune cu El, cu capacitatea de a vedea şi cunoaşte lumea spirituală şi de a comunica direct cu Dumnezeu şi cu îngerii.[15]

A doua condiţie a omului, căzută, păstrează calităţile fiinţiale ale omului, chipul său dumnezeiesc sau caracterul său de fiinţă gânditoare, cu duh raţional, dar reduce capacităţile sale spirituale, întrucât omul însuşi se îndepărtase de Dumnezeu prin păcat, astfel încât după cădere omul pierde legătura sa directă cu Dumnezeu şi cu sfinţii îngeri. Dar starea aceasta de îndepărtare de Dumnezeu nu este ea însăşi păcatul, ci doar îndepărtarea voluntară a fiecărei persoane în parte de Dumnezeu.

Fiul lui Dumnezeu Şi-a asumat firea omului în situaţia în care se afla ea în momentul «plinirii vremii» (***Gal.*** 4,4), dar fără de păcat. Prin Naşterea Sa minunată, Iisus Hristos nu este atins de păcatul strămoşesc în firea Sa omenească asumată, dar îşi însuşeşte condiţia strâmtorată, îngustată spiritual, a firii omeneşti pe care o poartă oamenii în momentul venirii Sale în lume. Această asumare nu este una a păcatului, ci doar a unei condiţii egale din punct de vedere ontologic cu oamenii cărora le-a deschis calea mântuirii. Dar în virtutea acestei asumări, Iisus Hristos a suferit toate neajunsurile

---

[13] *Ibid.*, p.157. *PG* 57, col. 211 BC: „πανταχοῦ παιδεύων ἡμᾶς, κἂν δυνώμεθά τι ποιεῖν, μηδὲν πράττειν εἰκῆ καὶ μάτην, μηδὲ ἀνάγκης ἐπικειμένης πείθεσθαι τῷ διαβόλῳ.”.

[14] Evagrie ponticul, Capete despre deosebirea patimilor şi a gândurilor, în Filocalia, vol. 1, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, pp. 62-64 (după indicaţia trad.: *De diversis malignis cogitationibus, PG* 79, col. 1200 D sq.)

[15] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. I-III, Ed. IBMBOR, 1996-1997, vol. I, pp. 241-243.

care vin din afecte (în sens teologic):[16] a flămânzit (***Mt.*** 4,2), a fost răstignit şi chiar a murit pe cruce (***Mt.*** 27-28 şi în texte paralele).

Această *asumare a condiţiei noastre* are loc din iubire pentru noi, din dorinţa lui Dumnezeu de a Se face întru totul «asemenea oamenilor» (***Fp.*** 2,7), Iar Fiul lui Dumnezeu întrupat nu renunţă la această identificare cu cei pe care a venit să-i mântuiască nici pentru a face minuni pentru Sine. *Iisus nu S-a favorizat pe Sine prin nimic, ci dimpotrivă*: a făcut minuni pentru a fi cunoscut mai profund ca Dumnezeu întrupat – avem ca exemplu vindecarea orbului din naştere (***In.*** 9), în urma căreia, datorită curajului mărturisirii celui vindecat, Iisus i se descoperă ca Fiul lui Dumnezeu, şi cel vindecat I se închină (***In.*** 9,35-38). Dar acest fel de minuni au fost făcute tot spre folosul mântuirii noastre, şi din milostivire pentru oameni sau apreciind credinţa unora,[17] dar nu a făcut niciodată minuni doar pentru Sine, pentru a-Şi scoate firea omenească asumată dintr-un necaz sau o suferinţă sau pentru a se feri de cruce sau de moarte (***Mt.*** 16,22-24).

Diavolul Îi cerea lui Iisus în pustiu să cedeze acestei leni spirituale, să se folosească de puterile Sale. Dar Hristos nu a venit în lume ca să ne ducă pe o cale uşoară şi scutită de Dumnezeu de încercări: creştinii nu se deosebesc de alţii prin aceea că ar fi feriţi de suferinţe sau încercări, ci prin viaţa lor, respectiv prin felul în care înfruntă cu demnitate şi credinţă aceste încercări.[18] Iar Iisus este modelul nostru şi în acest sens: nu a venit să ne arate cum ar putea fi ocolite încercările sau jertfele personale precum postul pe care L-a ţinut, ci să ne arate cum pot fi ele înfruntate şi

---

[16] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă, Ascetica şi Mistica*, Ed. IBMBOR, 1992, pp. 61-66. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, în *Scrieri*, Partea a treia, *PSB* 23, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1994, Omilia LIX, II (La ***Mt***. 18,7 sq.), p. 685 ≡ Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum*, Homilia LIX, II, *PG* 58, col. 576 C. Cf. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea III, cap. XX, p. 138. Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre suflet şi înviere*, în Scrieri II, PSB 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, 1998, p. 370.

[17] Femeia care s-a atins de haina Sa: «Iar Iisus, întorcându-Se şi văzând-o, i-a zis: Îndrăzneşte, fiică, credinţa ta te-a mântuit. Şi s-a tămăduit femeia din ceasul acela.» (***Mt.*** 9,22; cf. ***Mc.*** 5,34; ***Lc.*** 8,48). Femeia cananeancă: «O, femeie, mare este credinţa ta; fie ţie după cum voieşti. Şi s-a tămăduit fiica ei în ceasul acela.» (***Mt.*** 15,28). Vindecarea orbului, Bartimeu: «Mergi, credinţa ta te-a mântuit» (***Mc.*** 10,52; cf. ***Lc.*** 18,42). [Femeia care a uns cu untdelemn capul şi picioarele lui Iisus nu a dobândit o minune văzută, ci iertarea păcatelor: «Credinţa ta te-a mântuit; mergi în pace.» (***Lc.*** 7,50)]. Leprosul care sngur din zece I-a mulţumit şi I s-a închinat lui Iisus: « Scoală-te şi du-te; credinţa ta te-a mântuit.» (***Lc.*** 17,19). Vindecarea slugii sutaşului: «Auzind, Iisus S-a minunat şi a zis celor ce veneau după El: Adevărat grăiesc vouă: la nimeni, în Israel, n-am găsit atâta credinţă./ Şi zic vouă că mulţi de la răsărit şi de la apus vor veni şi vor sta la masă cu Avraam, cu Isaac şi cu Iacov în împărăţia cerurilor./ Iar fiii împărăţiei vor fi aruncaţi în întunericul cel mai din afară; acolo va fi plângerea şi scrâşnirea dinţilor./ Şi a zis Iisus sutaşului: Du-te, fie ţie după cum ai crezut. Şi s-a însănătoşit sluga lui în ceasul acela.» (***Mt.*** 8, 10-13).

[18] Sf. Ciprian de Cartagina, *Despre unitatea Bisericii universale*, în Pr. Asist. Al. I. Stan, *Lucrarea Sfântului Ciprian de Cartagina «Despre unitatea Bisericii» şi importanţa ei misionară actuală*, în *Studii teologice*, nr. 5-6, 1982, cap.X, p. 336; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Ciprian*, în *Studii teologice*, nr. 5-6, 1959, p. 275 sq.; Cf. Sf. Ciprian al Cartaginei, *De bono patientiae* (*Despre folosul răbdării*), trad. Delia Pătrulescu, în *AB*, nr. 10-12, 1994, passim. De asemenea, Tertulian, *Apologeticum*, XL, în *Apologeţi de limbă latină*, *PSB* 3, trad. Prof. Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol, Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, 1981, pp. 95-96. S. Basilii Magni, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis*, *PG* 31, cf. col. 318 C.

asumate cu credinţă. Iată de ce Hristos a respins tentaţia de a Se favoriza pe Sine, atât acum, după postul de patruzeci de zile, cât şi pe cruce.

Iisus a răspuns diavolului: cu un citat din ***Deut.*** 8,3: «Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu» (***Mt.*** 4,4). Pâinea simbolizează adesea hrana trupului în Sfânta Scriptură, iar uneori şi hrana spirituală: în rugăciunea tatăl nostru (***Mt.*** 6,9-13), spre exemplu, are ambele înţelesuri („pâinea cea spre fiinţă": mâncarea, dar şi împărtăşania); în cadrul Sfintei Împărtăşanii («Luaţi, mâncaţi, acesta este trupul Meu.», ***Mt.*** 26,26). Dar chiar şi ca simbol al hranei trupeşti, „pâinea" sau consumul ei nu sunt rele în sine. Scriptura spune: «Nu numai cu pâine va trăi omul», ceea ce se poate interpreta că, totuşi, şi cu pâine trăieşte omul, dar nu acesta este esenţialul, adică viaţa trupească, ci viaţa spirituală este mai importantă. Existenţa unei ierarhii nu implică faptul că cele de pe treptele inferioare sunt rele sau rele în sine. Altfel spus, viaţa trupească serveşte vieţii spirituale care este un scop mai înalt al omului, dar cu toate acestea viaţa trupească nu este de dispreţuit, ci trebuie doar păstrată ordinea sau ierarhia corectă: mai întâi grija pentru suflet, iar apoi cea pentru trup, cea de-a doua trebuind să servească celei dintâi: «grija de trup să nu o faceţi spre pofte» (***Ro.*** 13,14).

Exemplele citate din literatura exegetică arată că a doua parte a textului analizat poate fi interpretată pe două direcţii, care nu se exclud, ci se completează: (1) a trăi „cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu" reprezintă viaţa spirituală, mistică, de rugăciune şi în care se restabileşte comuniunea dintre om şi Dumnezeu; (2) „cuvântul" poate fi înţeles fie direct ca a doua Persoană a Sfintei Treimi, scris astfel cu iniţială mare, Cuvântul întreg, fie Logosul reprezentat de oglindirile Sale spirituale în lume, aşa cum apare această relaţie între Raţiunea dumnezeiască şi raţiunile lucrurilor în neoplatonism, la Filon şi la Maxim Mărturisitorul, cu deosebirile de rigoare, în sensul că această învăţătură este integrată de Sf. Maxim în sistemul doctrinar creştin.

Cele două căi amintite se completează deoarece viaţa este neapărat mistică şi înseamnă comunicarea nu doar verbală dintre om şi Dumnezeu, ci şi comunicarea duhovnicească, energetică, omul fiind primitor al harului necreat dumnezeiesc, care îl hrăneşte şi îi orientează viaţa spre Dumnezeu, dându-i astfel viaţă veşnică în comuniune cu El.

Comunicarea verbală a omului cu Dumnezeu este subordonată comunicării mistice, iar viaţa duhovnicească a omului îşi are originea în această comunicare cu Dumnezeu. Oamenii au simţit nevoia de a comunica cu Dumnezeu foarte devreme în istoria lor: imediat după cădere, când lui Set, fiul lui Adam i s-a născut un fiu pe nume Enos, „au început oamenii a chema numele Domnului Dumnezeu" (***Fac.*** 4,26). Dar în versetul analizat se ajunge mai departe, la răspunsul lui Dumnezeu, care hrăneşte cu *cuvântul* Său viaţa spirituală a omului, prin *cuvânt* înţelegându-se fie harul fie Fiul din Sfânta Treime.

Deşi omul poate alege comuniunea cu Dumnezeu sau să se lipsească de ea, dialogul său cu Dumnezeu (dialog mai întâi verbal, dar şi, mai important, mistic sau duhovnicesc) nu este totuşi doar o convorbire facultativă, ci sursă a vieţii spirituale a omului, deoarece însuşi textul analizat spune că omul ***trăieşte*** „cu tot cuvântul care iese

din gura lui Dumnezeu" – deci acest *cuvânt* (Logosul sau harul dăruit nouă de Logosul-Fiul) este sursă a vieţii duhului nostru.

Omul este mereu tentat de păcatul materialismului, adică a considera materia mai concretă şi mai plină de putere, mai importantă pentru viaţa sa decât comuniunea cu Dumnezeu. Chiar şi Adam şi Eva au păcătuit astfel, întrucât au crezut mai mult în virtuţile unui rod din grădina Edenului decât în Dumnezeu (***Fac.*** 3-4). De aceea a fost şi lăsată omenirea de către Dumnezeu într-un mediu în care comuniunea cu Dumnezeu şi cu lumea spirituală creată a îngerilor este insuficient de vădită, pentru a înţelege ceva din răul pe care îl reprezintă îndepărtarea de Dumnezeu, având printre consecinţe întunecarea spirituală şi moartea trupească. Dar continuarea acestei rătăciri poate aduce şi moartea spirituală, nu în sensul că sufletul ar înceta să mai existe, pentru că Dumnezeu l-a înzestrat cu viaţă veşnică, ci în sensul în care vorbea de multe ori Hristos despre păcătoşii care nu doresc să se întoarcă la Dumnezeu ca despre nişte morţi: «Vino după Mine şi lasă morţii să-şi îngroape morţii lor.» (***Mt.*** 8,22).

Replica dată de Hristos diavolului prin citatul din ***Deut.*** 8,3 face parte dintr-o serie de învăţături ale Sale prin care subliniază importanţa vieţii sufleteşti asupra oricărei necesităţi trupeşti şi că viaţa sufletească se dezvoltă şi se împlineşte în măsura în care omul îşi restabileşte comuniunea cu Dumnezeu prin Hristos. Pentru un creştin cunoscător al învăţăturilor Mântuitorului, care s-a angajat pe calea urmării Sale pe măsura puterilor lui, importanţa vieţii sufleteşti asupra celei trupeşti, respectiv viaţa trăită în Hristos pentru atingerea dezideratului mântuirii apar ca direcţii foarte logice ale vieţii creştine, ţinând de miezul acesteia. Dar religiozitatea nu se găseşte întotdeauna într-o proporţie suficientă ca normă de conduită, nici în vremea Mântuitorului, nici în istoria modernă, astfel încât, de multe ori a spune omului că sunt momente în care trebuie să renunţe la pâine, i.e. hrană, pentru raţiuni superioare ale sufletului poate părea o cerinţă de neînţeles. Iar întrucât Hristos foloseşte o parte din textul de la ***Deut.*** 8,3 ca replică împotriva diavolului, această utilizare a textului inspirat devine pentru noi o avertizare sau o cerinţă morală, deoarece tot ceea ce face Hristos cu intenţia de a se răspândi în lume ca învăţătură a Sa, prin Evanghelii, are ca ţintă nu doar împlinirea unui comportament propriu, privat, şi nici doar o comunicare restrânsă a unor atitudini, ci cuprinderea unui cât mai mare număr de credincioşi în asentimentul acesta religios că este necesar ca grija pentru suflet, după modelul Său, să ne fie prioritară.

Astfel: «pâinea» sau «cuvântul lui Dumnezeu»? Ele nu se exclud, dar ce este mai important? Lumea secularizată este tentată să pună mereu materia înaintea spiritului şi chiar să o extindă asupra lui. Cu toate acestea, există studii care provin dintr-o zonă eminamente ştiinţifică în care este pusă cu onestitate problema importanţei sensului pentru om, caracterul spiritual al acestuia – atât cât poate fi perceput acesta venind dinspre ştiinţele naturii –, respectiv greutatea – dacă nu imposibilitatea – găsirii unui sens în sens ontologic din explicaţiile asupra lumii materiale.[19] Sf. Ap. Pavel rezolvă dilema oferind soluţiile în sensul învăţăturii lui Iisus Hristos: «Dacă morţii nu

[19] Cf. Owen Flanagan, *The Really Hard Problem. Meaning in a Material World*, The MIT Press, London, Cambridge, 2007, pp. 183-219.

înviază, să bem şi să mâncăm, căci mâine vom muri!» (1 ***Cor.*** 15,32: *εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, Φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνῄσκομεν*).

A doua parte este luată din profetul Isaia: «Şi în ziua aceea ne va îndemna Domnul Dumnezeu Savaot să plângem, să suspinăm, să ne radem capul şi să ne încingem cu sac./ Iată bucuria şi veselia, boi tăiaţi şi oi junghiate; toţi mănâncă din carne şi beau vin: "*Să mâncăm şi să bem, că mâine vom muri!*"/ Domnul Savaot a descoperit urechilor mele: Acest păcat nu vă va fi iertat nici până la moarte, zice Domnul Dumnezeu Savaot.» (***Is.*** 22,12-14) – dar fragmentul din ***Is.*** 22,13 este legat de înviere.

Care este păcatul condamnat de profetul Isaia? Lăcomia după mâncare sau, aşa cum o numesc textele ascetice, „lăcomia pântecelui”, care devine cale spre o mulţime de alte păcate.[20] Dar Sf. Ap. Pavel poate, pe temeiul învăţăturii Noului Testament şi a Învierii lui Hristos să pună în antinomie credinţa în înviere şi viaţa hedonistă: «De ce mai suntem şi noi în primejdie în tot ceasul?/ Mor în fiecare zi! V-o spun, fraţilor, pe lauda pe care o am pentru voi, în Hristos Iisus, Domnul nostru./ Dacă m-am luptat, ca om, cu fiarele în Efes, care îmi este folosul? Dacă morţii nu înviază, să bem şi să mâncăm, căci mâine vom muri!/ Nu vă lăsaţi înşelaţi. Tovărăşiile rele strică obiceiurile bune./ Treziţi-vă cum se cuvine şi nu păcătuiţi. Căci unii nu au cunoştinţă de Dumnezeu; o spun spre ruşinea voastră.» (1 ***Cor.*** 15,30-34).

Creştinul are de multe ori de înfruntat opoziţia unei societăţi secularizate sau are de luptat cu sine însuşi cu scopul mântuirii şi, într-adevăr, dacă nu ar exista acest scop, care va fi încununat odată cu învierea de obşte şi a doua venire a lui Hristos, omul nu ar avea suficienţă motivaţie împotriva păcatului hedonismului. Cu toate acestea însăşi conştiinţa ne spune că hedonismul este o direcţie greşită, o accentuare a unui dezechilibru produs în fiinţa noastră prin tendinţa noastră păcătoasă de a supraaprecia materia, de a pune „pomul cunoştinţei binelui şi al răului” înaintea lui Dumnezeu însuşi, de parcă materia sau hrana ar fi viaţa, iar nu Dumnezeu, Cel care dă şi hrana.

Gândul la moarte, la judecată, dar şi la înviere, care le subsumează pe toate ca ţintă ontologică îl ajută pe om să aleagă mai mult «cuvântul lui Dumnezeu», chiar şi în locul «pâinii», adică strădania de a-şi restabili comuniunea cu Dumnezeu prin efortul său ascetic reprezentat de rugăciune, post şi milostenie. Multe sunt exemplele din literatura ascetică încă din primele secole creştine care îndeamnă în acelaşi sens – spre exemplu acest cuvânt al Sf. Antonie cel Mare: „Să recunoască omul cu mintea întreagă că este nemuritor şi va urî toată pofta cea păcătoasă, care se face între oameni pricină de moarte”.[21]

Şi iarăşi putem observa cum moartea sufletească, cea care se întâmplă prin păcat este văzută ca o primejdie mai mare pentru suflet decât moartea trupească sau firească, i.e., despărţirea sufletului de trup, deoarece moartea duhovnicească îl duce spre nefericirea veşnică. Viaţa este, deci, în sensul cel mai deplin al cuvântului, comuniunea cu Dumnezeu, sursa vieţii omeneşti pe toate planurile, spiritual şi material,

---

[20] Cf. Sf. Casian Romanul, *Despre cele opt gânduri ale răutăţii*, în *Filocalia*, vol. 1, trad., introd., note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Hrisma, Bucureşti, 1992, pp. 117-119.

[21] Sf. Antonie cel Mare, *Învăţături despre viaţa morală...*, & 14, în *Filocalia*, vol. 1, ed. cit., p. 15.

şi dăruitorul hranei, pe de o parte, şi a mijloacelor mântuirii, de cealaltă parte. Ne amintim în acest context de încă două versete biblice:

- «Viaţa este mai mult decât hrana şi trupul mai mult decât îmbrăcămintea.» (***Luca*** 12,23);

- «Şi aceasta este viaţa veşnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis.» (***Ioan*** 17,3).

Adică viaţa spirituală este mai importantă decât cea trupească, deoarece ea stabileşte consecinţele veşnice ale fiinţei noastre, iar viaţa duhovnicească reprezintă restabilirea comuniunii cu Dumnezeu Tatăl şi astfel cu Sfânta Treime, prin mijloacele puse la dispoziţie de Iisus Hristos în Biserica Sa, unde lucrează harul Sfântului Duh.

Am observat că în afară de contextul „efectiv" al citatului din ***Mt.*** 4,4, care tocmai a fost dezbătut, şi se referă la primatul vieţii duhovniceşti asupra celei trupeşti, mai există un context, pe care l-am numit „formal", întrucât se referă la forma în care se foloseşte diavolul, respectiv Iisus Hristos de Sfânta Scriptură, diavolul răstălmăcind adevărul revelat, iar Iisus fiind El însuşi Revelaţia prin care se înţelege sau se luminează tot sensul Scripturii.

A înţelege corespunzător Scriptura nu este imposibil, pornind de la înţelesurile cele mai simple, iar pentru cele mai înalte folosindu-ne de literatura patristică şi de formulele dogmatice ale Bisericii, pentru a nu greşi. Iar Sfinţii Părinţi înşişi au fost înălţaţi la înţelegerea Scripturii de acelaşi har al Sfântului Duh care a insuflat-o, har care lucrează veşnic în Biserică şi de ajutorul căruia pot beneficia toţi credincioşii, dar cu unele condiţii esenţiale, fără de care nu pot începe nici primele trepte ale înţelegerii textului inspirat, proprii nouă, care suntem la un nivel cu mult inferior Sfinţilor Părinţi:

- să citească Scriptura în mod cuviincios, adică să nu o răstălmăcească pentru a pune pe seama ei păreri necuviincioase despre Dumnezeu;

- să preţuiască tezaurul Sfintei Tradiţii cuprins în hotărârile Sinoadelor Ecumenice, în scrierile Sfinţilor Părinţi şi în cărţile de cult, deoarece această literatură revelatorie face parte tot din grija lui Dumnezeu pentru călăuzirea omenirii spre mântuire;

- respectiv să se străduiască a aplica învăţătura lui Iisus Hristos ca fiind cea mai înaltă dintre cele din Sfânta Scriptură, întrucât Biblia nu ne-a fost dată pentru a o privi şi analiza rece, ci pentru a ne însuşi învăţăturile ei călăuzitoare spre Dumnezeu.

Dacă am proceda altfel am fi ca şi cei neexersaţi de care scrie Sf. Vasile cel Mare (cei care citesc Scriptura „să nu aibă mintea neexersată" [22]– *μὴ ἀγύμναστον ἔχειν τὸν νοῦν*), care nu au folos din citirea Scripturii. Mari sunt neputinţele omeneşti, şi ale noastre, dar nu putem motiva cu acestea lipsa de interes pentru învăţătura Revelată de către Dumnezeu în Sfânta Scriptură şi în Sfânta Tradiţie, deoarece acestea au fost scrise pentru a folosi mântuirii noastre şi nu pentru a fi uitate în favoarea oricăror altor informaţii, întrucât nimic din ceea ce putem cunoaşte nu este mai valoros decât ceea ce foloseşte destinului nostru veşnic.

---

[22] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, VI: I, p. 131. S. Basilii Magni, *Homiliae in hexaemeron* (Basile de Césarée, *Homélies sur l'hexaéméron*, ed. cit., & cit.; *PG* 29, col. 117 B.

5. Abstract in English

The biblical line «man doth not live by bread only, but by every thing that proceedeth out of the mouth of the Lord doth man live» appears for the first time in ***Deut.*** 8,3, among the advices of Moses that are meant to establish firmly the covenant between God and the people of Israel after a higher understanding of the Law by the Jews. The same line is cited by Jesus in ***Matthew*** 4,4, as a reply to the devil's temptation after the Lord's fasting of 40 days.

After the grammatical analysis of the text, it follows in this article a view over the text in its context, then there are pointed out some exegetical perspectives (Philon, St. John Chrysostomos, Evagrius), and finally some of my meditations regarding the subject.

I note two contexts in Matthew 4,4: (1) "formal", meaning the way the devil or Christ are using the inspired text, the devil to distort the truth, and Christ as the Revelation in Person, who enlightens us about the meanings of the Scripture; (2) "effective", which reveals the importance of the spiritual life over the bodily one, real Life meaning reestablishing the communion with God, The Father, and so, the whole Trinity, through the means put to our disposal by Jesus Christ, The Son, with the power given to us by the work of the grace of The Holy Spirit and due to our ascetic effort in prayer, fasting and charity. To the meditations about second context there was given a lot more space as for the first one.

LITERATURA SAPIENŢIALĂ A ORIENTULUI ANTIC ŞI CĂRŢILE DIDACTICO-POETICE ALE BIBLIEI

Lucrare realizată în cadrul cursurilor pentru doctorat în Teologie, Catedra de Teologie biblică, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan.

Publicat: - Drd. Şerban Drugaş, *Literatura sapienţială a Orientului Antic şi cărţile didactico-poetice ale Bibliei*, în *RT*, serie nouă, anul XV (87), nr. 4., oct.-dec., 2005, Mitropolia Ardealului, Sibiu, pp. 167-191. - Şerban Drugaş, *Literatura sapienţială a Orientului antic şi cărţile didactico-poetice ale Bibliei*, în *OT,* Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Oradea, nr. 2, 2003, pp. 112-139.

Pentru publicarea articolului în acest volum am renunţat la citarea *in extenso* a majorităţii textelor biblice, iar trimiterile la acestea le-am mutat de la notele de subsol în text.

*

Cărţile didactico-poetice ale Vechiului Testament se înscriu între compoziţiile liric-sapienţiale ale Orientului Apropiat antic de care sunt legate prin forma compoziţiei şi printr-o anumită filozofie comună mediului cultural respectiv. Prin „caracterul prin excelenţă religios” [1] al cărţilor didactico-poetice ale Bibliei se realizează o primă detaşare a lor de restul compoziţiilor sapienţiale ale Orientului antic: şi acestea din urmă conţin adesea elemente religioase, dar cărţile didactico-poetice biblice au credinţa şi adorarea lui Dumnezeu ca obiectiv principal, iar înţelepciunea lor derivă din acesta. Cărţile didactico-poetice biblice sunt [2]:

- canonice: *Iov, Psalmii, Proverbele* (*Pildele*)*, Ecclesiastul, Cântarea Cântărilor, Plângerile lui Ieremia*;

- necanonice: *Înţelepciunea lui Solomon*, *Înţelepciunea lui Iisus Sirah*.

Dintre cărţile sapienţiale ale Orientului antic fac parte:

- egiptene: *Sfaturile lui Ka-Gemni*, *Învăţătura lui Ptaḥ-ḥotep*, *Sfătuirea unui om deznădăjduit cu sufletul său*, *Cântecul Harpistului*, *Învăţăturile lui Amen-em-hat*, *Învăţătură pentru regele Meri-Ka-re*, *Povestea ţăranului bun de gură*, *Înţelepciunea lui Ani*, *Învăţăturile lui Amen-em-ope*, *Papirusul Insinger* [3] (cf. şi *Poveţele lui Anekh-Şeşonchi*, *Poruncile către vizirul Rekh-mi-ra* [4]).

---

[1] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Cărţile didactico-poetice*, Ed. Universităţii „Lucian Blaga”, Sibiu, seria teologică, 2001, p. 7.

[2] Cf. Pr. Prof. Vladimir Prelipceanu, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gh. Barna, *Studiul Vechiului Testament, pentru Institutele teologice*, ed. a 2-a, Ed. IBMBOR, 1985, pp. 325 sq.

[3] Constantin Daniel (stud. introd., trad., introd., note), *Gândirea egipteană antică în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1974; cf. Georges Posener, *Dictionnaire de la civilisation égiptienne*, Ed : Fernand Hazan, Paris, 1970, pp. 152-153 (LITTÉRATURE), 256-257 (SAGESSES).

[4] Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, Ed. Cartea românească, Bucureşti, 1985, p. 116.

- asiro-babiloniene: *Disputa dintre curmal şi tamarisc*, *Concepţia despre lume şi înţelepciune*, *Dialog despre mizeria umană*, *Dreptul suferind*, observaţii asupra vieţii şi ordinii în lume - *Povestea unui amărât, Proverbe şi sfaturi*, *Sfaturi înţelepte*, *Cuvintele sau înţelepciunea lui Ahiqar* [5].

Alte scrieri colectate de arheologi din cuprinsul Orientului Apropiat nu corespund ideii e scrieri sapienţiale, ci se înscriu celor mitologice, magice, juridice, politice etc.

Pe măsură ce se descopereau noi texte aparţinând culturilor antice din Orientul Apropiat (Mesopotamia, Siria-Palestina, Asia Mică, Egipt), acestea au fost comparate cu singurul document de maximă coerenţă care provine din acel spaţiu şi timp cultural: Biblia. În literatura critică a Bibliei şi în cea orientalistă au apărut astfel diferite opinii sau teorii ştiinţifice cu privire la modul în care Biblia sau religia monoteistă iudaică a suferit influenţe din partea culturilor învecinate şi chiar din scrierile mai importante care le reprezintă. În continuare va fi analizat pe scurt acest fenomen din perspectiva teologiei creştine ortodoxe, urmărind asemănările şi deosebirile care apar în privinţa stilului şi compoziţiei, respectiv a conţinutului sub aspect moral şi doctrinar.

1. Stilul şi compoziţia.

Deoarece fac parte din aceeaşi arie culturală, asemănarea formală dintre poezia biblică şi aceea a babilonienilor, asirienilor, egiptenilor, este evidentă [6]. *Rima* este rară (***Iov*** 1, 8-18; ***Psalm*** 6,1) [7], ea urmând a fi practicată mai târziu, mai întâi în spaţiul cultural siro-aramaic (i.e. la Sf. Efrem Sirul), ca urmare a jocurilor de cuvinte îndrăgite de popoarele semitice [8].

Cel mai frecvent procedeu stilistic este *paralelismul membrelor*, întemeiat pe principiul opoziţiei, asemănării sau comparaţiei dintre două versuri, metodă mult mai profundă decât cele care vizează doar forma poeziei [9].

Paralelismul membrelor se poate aplica la un număr variabil de versuri succesive (distih, tristih, tetrastih) şi se poate realiza în trei modalităţi [10]:

- *sinonimic*, prin sublinierea unei idei cu o alta asemănătoare:

---

[5] Constantin Daniel (stud. introd.), Athanase Negoiţă (trad., introd., note), *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1975.

[6] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *op. cit.*, pp. 8-9.

[7] *Ibid.*, p. 7.

[8] Constantin Daniel, *Scripta aramaica*, 1, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1980, pp. 100 sq.

[9] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *op. cit.*, pp. 8-12; Pr. Prof. Vladimir Prelipceanu, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gh. Barna, *op. cit.*, pp. 326 sq.; Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, Ed. Cartea românească, Bucureşti, 1985, pp. 106 sq.; cf. Constantin Daniel, *Scripta aramaica*, 1, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1980, p. 55; Ioan Acsan, Ion Larian-Postolache, *Poezia Egiptului faraonic*, Cuv. î. şi note Constantin Daniel, Ed. Univers, Bucureşti, 1974, passim; J.-B. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, Pref.: Lettre de M. Vigouroux, Libraire Victor Lecoffre, Ed. J. Gabalda, Paris, 1925, vol. II, pp. 59-63.

[10] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *op. cit.*, pp. 8-12; Constantin Daniel, *Gândirea egipteană antică în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, Studiu introductiv, pp. XLIV sq.

BIBLICE	SAPIENŢIALE EXTRABIBLICE
Psalm 1,1; 18,1; 90,5-6; ***Proverbe*** 9,7; ***Ecclesiast*** 10,20; ***Cântarea Cântărilor*** 3,12 ş.a.	- „Zeul îl urăşte pe cel cu vorbe prefăcute / Şi cel ipocrit îl scârbeşte pe el” („*Învăţăturile lui Amen-em-ope*”) [11]; - „Păzeşte-ţi limba ta când răspunzi mai-marelui tău / Şi ia seama să nu-l jigneşti pe dânsul, / Căci el are putinţa cu vorbele sale să te prindă în laţ” (idem) [12]; - „*Cuvintele sau înţelepciunea lui Ahiqar*”, 7,1-5

- *antitetic*, prin opoziţia sensului versurilor succesive (***Psalm*** 10,1; ***Proverbe*** 12,28; „Sărbătoreşte praznicul zeului tău (...) Zeul se mânie împotriva celui ce nu face aceasta” [13]);

- şi *sintetic,* prin compararea a două idei în versuri succesive (***Psalm*** 18,8; 46; „Nu fi prefăcut, despărţind ce e în inima ta de ce e pe limba ta / Şi toate faptele tale vor fi împlinite. / Tu vei fi astfel un om cu greutate în faţa mulţimii / Şi în siguranţă în mâinile zeului.” [14] ; „Cât de bună este mâncarea la vreme potrivită, / Cât de bun este somnul la vreme de oboseală” – *P. Insinger* [15]).

Alte procedee artistice sunt: acrostihul (**Plângerile lui Ieremia**, „Dialog despre mizeria umană” [16]), asonanţa, aliteraţia [17].

O interesantă perspectivă asupra subiectului poate rezulta din compararea a două scrieri sapienţiale: „*Povestea ţăranului bun de gură*”, scrisă în Egipt, şi ***Proverbele*** biblice, dintre care majoritatea provin de la Solomon [18]. De reţinut este că stilul ***Proverbelor*** aparţine unui om cult şi înţelept, care cunoaşte proverbe şi înţelepciuni populare sau scrieri sapienţiale culte care ar fi circulat în vremea sa – fapt dovedit de conţinut –, dar pe care le prelucrează cu multă măiestrie, realizând o carte cu un conţinut unitar, centrat pe ideea principală a înţelepciunii care îşi are izvorul în Dumnezeu.

Proverbele sunt realizate în sentinţe, ca şi „*Povestea ţăranului bun de gură*”, ceea ce înseamnă că au un element 168/169 stilistic în comun, alături de expoziţia elocventă.[19] Le deosebeşte însă un alt element de compoziţie. Anume, petiţionarul din textul sapienţial egiptean este o persoană care uzează de scrierile sapienţiale pe care le citise şi pe care le şi citează, atunci când îşi pledează cauza, dar nu creează un „sistem” sau o viziune proprie, bazată pe o idee filosofică principală, coordonatoare, sau mai

[11] „Învăţăturile lui Amen-em-ope”, în Constantin Daniel, *op. cit.*, VI, p. 169.
[12] *Ibid*.
[13] „Învăţătura lui Ani”, în Constantin Daniel, *op. cit.*, p. 142.
[14] *Ibid*., VI, p. 169.
[15] Constantin Daniel, *op. cit.*, Studiu introductiv, pp. XLIV.
[16] *Ibid*., pp. 259 sq.
[17] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *op. cit.*, pp. 13-14.
[18] Întrucât critica raţionalistă nu poate aduce suficiente argumente contrare, – astfel că Tradiţia ortodoxă continuă să ia în considerare contribuţia preponderentă pe care a avut-o regele Solomon în alcătuirea Proverbelor care i se atribuie – cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *op. cit.*, pp. 99-100; Pr. Prof. Vladimir Prelipceanu, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gh. Barna, *op. cit.*, p. 364.
[19] „Povestea ţăranului bun de gură”, în Constantin Daniel, *op. cit.*, introd. C. Daniel, pp. 114-115.

multe asemenea repere conceptuale. El doar îşi foloseşte cunoştinţele pentru a apăra dreptatea şi mila, care consideră că ar trebui să fie virtuţile tuturor, cu prisosinţă ale faraonului şi ale dregătorilor săi, care astfel ar înţelege situaţia oamenilor de rând şi ar avea mai multă compasiune pentru ei.

Această comparaţie ar putea fi o introducere potrivită pentru a trece la o analiză şi comparaţie a scrierilor sapienţiale orientale şi cărţile didactico-poetice biblice în ceea ce priveşte conţinutul şi raportul dintre stil-compoziţie şi conţinut. În ceea ce priveşte conţinutul, interesează cel mai mult valorile morale promovate de aceste scrieri şi elementele de doctrină religioasă la care acestea se raportează. Ceea mai trebuie observat este diferenţa de situaţie socială a autorilor, fapt care explică stilul cu mult mai elaborat al ***Proverbelor***, dar şi deosebirea mare dintre obiectivele unuia şi celuilalt dintre autori. Regele Solomon medita în ***Proverbe*** la modalităţile în care înţelepciunea, izvorâtă de la Dumnezeu, ajunge să fie aplicată sau nu de către oameni în viaţă, iar ţăranul egiptean îşi cerea drepturile într-o manieră în care să fie mai puţin deranjantă pentru faraon şi marele logofăt înaintea cărora vorbeşte, folosindu-se inteligent de cunoştinţele sale preluate din literatura sapienţială deja existentă.

Ce uneşte atunci aceste două scrieri? În afară de elementele de stil şi compoziţie comune: folosirea sentinţelor, coerenţa, fluenţa, elocvenţa expunerii, regele Solomon şi ţăranul egiptean ajung la concluzii morale similare: laudă justiţia, condamnă mita, pun dreptatea şi mila la temelia vieţii morale atât a bogatului cât şi a celui sărac, atât a regelui cât şi a ţăranului [20]. Există şi alte scrieri sapienţiale egiptene care recomandă înţelepciunea, dreptatea şi mila pentru un rege, cum ar fi „*Învăţătură pentru regele Meri-Ka-re*”, dar, spre deosebire de cărţile biblice, aceasta nu este o constantă a lor, întrucât în „*Învăţăturile lui Amen-em-hat*” este lăudată o atitudine paranoică a conducătorului faţă de supuşi (v. mai jos).

Chiar din „*Povestea ţăranului bun de gură*” transpare fiorul absolutismului faraonic. Marele logofăt Rensi porunceşte ca ţăranul să fie condus înapoi în oaza unde lucrează, iar acesta se teme, dar i se spune să nu se teamă, căci discursul său nu va avea nici o urmare negativă asupra sa. — Cu alte cuvinte, ţăranul a scăpat de o cumplită pedeapsă numai întrucât elocvenţa sa şi folosirea inteligentă a scrierilor sapienţiale au fost apreciate de faraon. Pentru că, în lipsa acestor talente, nu se poate şti ce soartă ar fi avut. În Egipt oamenii de rând fiind la discreţia completă a faraonului care se consideră încarnarea lui Ra, stăpân absolut. Dar în Israel, popor căruia i-a fost făcută cunoscută călăuzirea dumnezeiască prin patriarhii săi, Avraam, Isaac şi Iacov, prin Moise şi ceilalţi profeţi, regele îşi înţelege statutul de om creat de Dumnezeu în faţa căruia este responsabil pentru felul în care poartă el însuşi de grijă poporului, ai cărui membri sunt şi ei făpturile lui Dumnezeu de aceeaşi însemnătate cu regele.

Aşadar, stilul comportă frecvente asemănări, morala naturală, comună, poate fi regăsită atât de un rege israelit, cât şi de un ţăran egiptean, dar coerenţa superioară a fundamentului religios al Vechiului Testament imprimă moralei o orientare spre dumnezeu, teocentrică, fapt care responsabilizează şi pe omul simplu, şi pe rege. Pentru a înţelege acest aspect în profunzime şi pentru a adăuga alte aspecte relevante ale

[20] *Ibid.*, A şasea jalbă, p. 121; Prov. 10-11.

acestui raport dintre scrierile sapienţiale orientale şi cărţile didactico-poetice biblice voi recurge la o analiză mai amănunţită asupra aspectelor morale, respectiv doctrinare.

2. Morala.

Sentimentul de **umilinţă al omului în faţa măreţiei creaţiei şi a Divinităţii înseşi** este foarte comun – spre exemplu, în „*Sfătuirea unui om deznădăjduit cu sufletul său*”, autorul îşi găseşte cuvinte de autoblamare chiar mai dure decât acestea: „Blestemat e numele meu / Mai prejos e el ca o cetate / Cucerită cu o răscoală de duşman” [21]. Foarte adesea, însă, în scrierile sapienţiale egiptene, apare un raport alterat între om şi lume, între om şi zei, marcat de imperativul supravieţuirii într-o societate ostilă, unde zeii sunt cinstiţi mai mult de nevoie – decât ca urmare a înţelegerii dragostei dumnezeieşti care poartă de grijă lumii, aşa cum se întâmplă în cărţile biblice.

În raportul cu zeii este văzută mai întâi teama de a nu-i mânia. Şi astfel, reacţia omului înţelept ar fi aceea a unui utilitarism, căutând "înţelepciunea" de necesitate. În raport cu societatea, o virtute de preţ ar fi cea a prudenţei pentru a nu fi considerat ca opozant al orânduirii, urmată de tăcere, detaşare faţă de problemele altora, a-şi vedea omul liniştit de munca sa, de grija familiei sale, de cinstirea mamei care a trecut prin atâtea sacrificii pentru a-şi creşte copiii [22], dar fără a se implica în problemele altora pentru a nu suferi şi el din cauza lor. — O asemenea atitudine, de utilitarism individualist [23], în care se strecoară o minimă idee de echitate, este recomandată clar de „*Înţelepciunea lui Ani*” – i.e.: „Sărbătoreşte praznicul zeului tău (...) Zeul se mânie împotriva celui ce nu face aceasta”[24].

Se dă sfatul **detaşării din neputinţă** de un rob al altuia, întrucât nimeni nu ar putea interveni dacă acel stăpân al robului este un om rău [25].

„*Învăţăturile lui Amen-em-ope*” se înfăţişează ca o sumă de sentinţe etice ale unui dregător către fiul său, unde autorul nu aminteşte de puterea faraonului (probabil mult diminuată de răscoale în mileniul I î.Hr. [26]), deşi caută să-şi înveţe discipolul cum să profite de sistemul social egiptean în care cel agreat de faraon este mântuit atât aici, cât şi în lumea de dincolo.[27] Iar faţă de preoţii templelor manifestă aversiune, cauzată probabil de vreun conflict de interese.

Sfaturile sunt menite să îl înarmeze pe fiu cu o filozofie a învingătorului, a omului de succes în viaţă, care nu supără nici pe zei, pe superiori, dar nici pe oamenii din subordine ori cei de rând, impunând respectul mulţimii prin comportamentul său.[28]

---

[21] „Sfătuirea unui om deznădăjduit cu sufletul său”, în *ibid*., p. 76.
[22] „Învăţătura lui Ani”, în *ibid*., p. 145.
[23] Cf. în acest sens şi „Poveţele lui Anekh-Şeşonchi” – Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, Ed. Cartea românească, Bucureşti, 1985, p. 116.
[24] „Învăţătura lui Ani”, în Constantin Daniel, *Gândirea egipteană antică în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, p. 142.
[25] *Ibid*., p. 144.
[26] Constantin Daniel, *op. cit*., introd., p. 164.
[27] Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, Ed. Cartea românească, Bucureşti, 1985, p. 116.
[28] Constantin Daniel, *Gândirea egipteană antică în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, introd., pp. 162-164.

— Exemple: „Zeul îl urăşte pe cel cu vorbe prefăcute / Şi cel ipocrit îl scârbeşte pe el” [29]; „Păzeşte-ţi limba ta când răspunzi mai-marelui tău / Şi ia seama să nu-l jigneşti pe dânsul, / Căci el are putinţa cu vorbele sale să te prindă în laţ” [30]; „Nu ocărî un om ce ţine trestia pe o foaie de papirus, / Fapta aceasta e o blestemăţie dinaintea zeului” [31]; „Nu fi prefăcut, despărţind ce e în inima ta de ce e pe limba ta / Şi toate faptele tale vor fi împlinite. / Tu vei fi astfel un om cu greutate în faţa mulţimii / Şi în siguranţă în mâinile zeului.” [32].

Dincolo de sfaturile asemănătoare cu celelalte scrieri sapienţiale egiptene, îndemnătoare la conformism religios şi social, respect pentru faraon şi orânduirea absolutistă (cf. „Apleacă-ţi spatele dinaintea mai marelui tău” [33]), „*Învăţătura lui Ptaḥ-ḥotep*” este importantă pentru că, dincolo de sfaturile pentru reuşită în viaţă [34], realizează **distincţia între înţelepciune şi pricepere**. Cea din urmă este dobândită prin experienţă de oricine, iar prima numai prin conformarea cu *Maat*, principiul armonizator universal, fapt asemănător cu gândirea din *Pildele* lui Solomon asupra acestui subiect – cf. «Ferice de omul care a aflat înţelepciune şi de bărbatul care a dobândit pricepere» (***Prov***. 3, 13) [35].

„*Cuvintele sau înţelepciunea lui Ahiqar*” sunt formate din sentinţe, proverbe şi fabule, pe care Ahiqar le oferă spre educaţie fiului său adoptiv, Nadin. Sentinţele sunt inserate într-o frumoasă alcătuire epică, ce dovedeşte tocmai că nu întotdeauna sfaturile bine intenționate ale părintelui, menite să contribuie la formarea morală a copiilor, sunt ascultate şi rodesc. Aceasta întrucât Nadin îl discreditează pe unchiul său Ahiqar înaintea regelui Asarhadon, dar Ahiqar revine la postul său datorită unui ofiţerului. Acest militar nu a respectat ordinul executării lui Ahiqar şi a continuat să îl ajute.[36]

Aşadar: un fiu nerecunoscător, patricid, şi un „bun samarinean” în persoana ofiţerului care trebuia să fie călăul lui Ahiqar, ceea ce arată că sfaturile bune trebuie să întâlnească şi un suflet pe măsură (cf. *Pilda semănătorului*, ***Matei*** 13, 3-9).

În „*Sfaturi înţelepte*” jertfele, rugăciunile, îngenunchierile, ferirea de păcat şi faptele bune derivă din aceeaşi teamă de zei: „Dă cinstire zilnic zeului tău,/ Cu jertfe, rugă şi cuvenitele daruri de tămâie./ Către zeul tău să ai inima ta îndreptată –/ Aceasta-i

---

[29] „Învăţăturile lui Amen-em-ope”, în *ibid*., VI, p. 169.
[30] *Ibid*.
[31] *Ibid*., VII, p. 170.
[32] *Ibid*., VI, p. 169.
[33] „Învăţătura lui Ptah̦ -h̦otep”, în *ibid*., 441, p. 54.
[34] Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, Ed. Cartea românească, Bucureşti, 1985, p. 115.
[35] „Învăţătura lui Ptah̦ -h̦otep”, în Constantin Daniel, *Gândirea egipteană antică în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, introd., p. 34.
[36] „Cuvintele sau înţelepciunea lui Ahiqar”, în Constantin Daniel (stud. introd.), Athanase Negoiţă (trad., introd., note), *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1975, notăţă introductivă şi text, pp. 286 sq; Constantin Daniel, *Civilizaţia asiro-babiloniană*, Ed. Sport-turism, Bucureşti, 1981, pp. 366-367; cf. Emilian Corniţescu, *Raporturile dintre părinţi şi copii după cărţile didactice ale Vechiului Testament*, în „Studii teologice”, nr. 1-2, anul XXI, 1969, pp. 100-103: copiii sunt un dar de la Dumnezeu, iar lipsa lor e considerată ca o pedeapsă divină – Psalm 126,3; Lev. 20,21; Isaia 47,9; familia este importantă, întrucât îl scoate pe om din egoism – Psalm 127,8; 67,7 (p.100); copiii trebuie să-i cinstească pe părinţi – Prov. 6,20-21; Iisus Sirah 3,3,5,9 – şi să îi ajute Iis. Sirah 3,12-16 (pp. 108-109).

ceea ce se cuvine zeităţii:/ Rugă, implorare şi îngenunchieri la pământ/ Trebuie să-i aduci dimineaţa; atunci puterea ta va fi mare/ Şi în abundenţă, cu ajutorul zeului, tu vei prospera./ La învăţătura ta cercetează tăbliţa./ Respectarea (zeităţii) aduce bunăstare,/ Sacrificiul prelungeşte viaţa, / Iar rugăciunea spală păcatul. / Un temător de zeu nu e dispreţuit de [zeul său];/ Un cinstitor al Annunnakilor îşi prelungeşte zilele (...)” [37].

Diferenţa dintre această abordare şi cea biblică („Frica de Dumnezeu este începutul înţelepciunii; cei fără minte dispreţuiesc înţelepciunea şi stăpânirea de sine” – ***Prov***. 1,7) provine din faptul că zeii Egiptului şi ai Mesopotamiei întrupează autoritarismul regal. În primul caz se identifică cu faraonul, fiul lui Ra, iar în celălalt oamenii sunt consideraţi drept instrumentele intereselor lor [38], pe când în Biblie omul este chemat să slujească Dumnezeului bun care a creat lumea pentru ca aceasta – şi îndeosebi făpturile raţionale – să se bucure de existenţă alături de El.

Înţelepciunea îşi are izvorul în Dumnezeu (***Prov***. 1,7), doar de la El poate primi cineva înţelepciune autentică (***Prov***. 4,7,28-29; ***Înţ***. 8,21 ; 9,1-4), prin care ajunge cineva să dobândească nu doar slavă lumească, ci şi preţuirea lui Dumnezeu (***Prov***. 4, 8). Dumnezeu e bun şi înţelepciunea autentică are chipul bunătăţii sale şi a lucrării sale înţelepte (***Înţ***. 7,26). Dumnezeu vrea atât ca făptura Lui să nu sufere (***Înţ***. 1,13), cât şi să se împărtăşească de înţelepciune pentru a se înălţa spre El. Soarta dreptului şi a păcătosului, deşi după aparenţele lumii acesteia sunt la fel, diferă înaintea lui Dumnezeu. El îi judecă pe fiecare şi Care nu va lăsa bunătatea dreptului nerăsplătită şi nici ca acesta să fie batjocorit de păcătoşi (***Înţ***. 4,20)[39], ci fiecare va primi o răsplată dreaptă, conformă cu viaţa sa (***Ps***. 1,6; ***Prov***. 5,22-23; ***Eccl***. 12,13-14; ***Înţ***. 5,1-5).

Regii, dregătorii sunt cu atât mai răspunzători înaintea lui Dumnezeu, cu cât ei şi-au luat această putere lumească înaltă cu îngăduinţa Lui. De aceea, El vrea să îi vadă acţionând cu înţelepciune şi vrednicie morală pentru a fi chiar un exemplu din acest punct de vedere (***Înţ***. 6,1-8). Omul înţelept este cel care, având dragoste pentru Dumnezeu, înţelege că judecata lui Dumnezeu nu este arbitrară: „Căci cărările omului sunt înaintea Domnului şi El ia seama la toate căile lui” (***Prov.*** 5,21). Ci mântuirea şi binecuvântarea primită de la Dumnezeu asupra lui şi a familiei sale depinde de fiecare (cf. ***Ps***. 36,26). Iar omul care se teme să nu-I greşească, respinge păcatul şi chiar prilejul spre păcat (***Ps***. 1,1; ***Prov***. 4,23), şi caută să-I împlinească voia prin fapte bune, cugetând la El şi slujindu-i «toată ziua», «ziua şi noaptea» (***Ps***. 24,5; 43,10; 55,4; 70,9,27; 85,3; 87,1). Aşa arată *Cartea Psalmilor* (*Tehilim*, laude – תְּהִלִּים), această sumă a cugetării teologice a Vechiului Testament, cu valoare perenă şi frecvente anticipaţii profetice ale lui Mesia şi a Revelaţiei Sale superioare.[40] Înţeleptul îl caută pe

---

37 „Sfaturi înţelepte”, în Constantin Daniel (stud. introd.), Athanase Negoiţă (trad., introd., note), *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1975, p. 285.

38 Constantin Daniel, *Studiu introductiv*, în *ibid*., pp. XI-XII.

39 *Înţelepciunea lui Solomon* 4,20 : «Vor veni înspăimântaţi de ştiinţa păcatelor lor şi fărădelegile lor îi vor mustra faţă în faţă».

40 Prin psalmii mesianici: 2 ; 15,10-11 ; 21,1,18-20 ; 44; 68, 25; 71,1,19 ; 109,1 ; cf. în legătură cu valoarea spirituală a *Psalmilor*, Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Cartea Psalmilor în spiritualitatea ortodoxă*, în „Studii teologice”, nr. 7-8, 1985, passim; Id., *Cărţile didactico-poetice*, Ed. Universităţii „Lucian Blaga”, Sibiu, seria teologică, 2001, pp. 56 sq.

Dumnezeu, întrucât lumea, în starea ei contingentă şi coruptă (***Eccl***. 1,9)[41], poate oferi doar o fericire relativă, fără valoare reală în afara credinţei (***Eccl***. 1,2-3); adevărata fericire fiind comuniunea cu Dumnezeu (***Eccl***. 12,7).

„*Papirusul Insinger*” (*Sapientia demotica*) este un text profund filosofic, unde se arată că omul trebuie să dobândească înţelepciunea [42], care este capacitatea lui de a acţiona în conformitate cu *Maat* – adevărul, dreptatea, ordinea universală – pentru a putea dobândi liniştea sufletească [43]. Astfel, *Maat* devine principiul ordonator al vieţii (precum *tao* în Taoism) [44] şi omul care se conformează acestui principiu va şti să aibă o relaţie armonioasă cu zeul [45] şi cu semenii („străinul ce vine dintr-o ţară străină să trăiască la fel ca un localnic”[46]). Acest om, înţeleptul, îşi va cunoaşte poziţia reală în ordinea generală, fapt care îi taie prilejul mândriei: „Omul nelegiuit (crede că) nu-i lipseşte nimic în firea sa, pe care o iubeşte. / Omul divin nu se înfurie fără o pricină dreaptă, ca ceilalţi să nu se înfurie împotriva sa însuşi” [47].

„*Papirusul Insinger*” oferă o serie de tipologii umane în funcţie de patimi şi respinge aceste transgresiuni ca opuse lui *Maat*. Înşişi oamenii care deţin putere politică, socială, economică, inclusiv faraonul, trebuie să se supună principiilor conduitei înţelepte şi astfel nu vor guverna tiranic şi nu vor cauza suferinţe în popor[48].

Ideea zădărniciei trudei pentru cele necesare vieţii, în faţa morţii, prezentă în ***Ecclesiast*** – «Oare, ce-i rămâne omului din toată munca lui şi din grija inimii lui cu care s-a trudit sub soare?» (2,22) – apare şi în alte scrieri sapienţiale orientale, cum ar fi această lamentaţie din „*Cântecul harpistului*”: „Ce s-au făcut din casele lor acuma? / Zidurile lor sunt nimicite, / Locuinţele lor nu mai există / Ca şi cum n-ar fi fost nicicând” [49].

Nemulţumirile generate de nedreptăţile sociale sunt frecvente în literatura sapienţială antică. Putem observa o mare asemănare între asemenea cuvinte, prezente în „*Sfătuirea unui om deznădăjduit cu sufletul său*”, „Cu cine să mai stau de vorbă acum ? / Nu mai sunt oameni de cinste / Cei răi au apucat ţara”,[50] şi cuvintele din ***Eccl.*** 10, 6: «Nebunul este ridicat la dregătorii înalte, iar cei vrednici stau în locuri de jos.»

---

[41] «Ceea ce a mai fost, aceea va mai fi, şi ceea ce s-a întâmplat se va mai petrece, *căci nu este nimic nou sub soare*» .

[42] „Papirusul Insinger”, în Constantin Daniel, *Gândirea egipteană antică în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, pp. 211-212.

[43] *Ibid*., XIX, 21-22, p. 222.

[44] *Ibid*., *introd*., p. 183.

[45] *Ibid*., pp. 222-223, v. infra, cap. *Doctrina*.

[46] *Ibid*., XXIV, 32, 21, p. 222.

[47] *Ibid*., XXIII, 30, 9-10, p. 222.

[48] Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, Ed. Cartea românească, Bucureşti, 1985, p. 116; „Papirusul Insinger”, în Constantin Daniel, *Gândirea egipteană antică în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, *introd*. şi text, pp. 183 sq.

[49] „Cântecul harpistului”, în Constantin Daniel, *Gândirea egipteană antică în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, p. 89.

[50] „Sfătuirea unui om deznădăjduit cu sufletul său”, în *ibid*., p. 77.

Sau din ***Ps.*** 11 (12 în Biblia ebraică), al lui David (v. 1-8), dar acestea se află integrate într-o rugăciune plină de încredere către Dumnezeu, care îi ajută pe cei ce Îi sunt credincioşi şi în condiţiile unei societăţi nedrepte, situaţie în care sunt cu atât mai mult preţuite la Dumnezeu purtările drepte ale celui cuvios.

În Vechiul Testament, chiar dacă apar consemnate momente în care conducătorul ţării, regele, se manifestă cu neîncredere absolută faţă de dregători sau ca un exploatator insensibil al poporului, aceste exemple negative nu sunt apreciate de autorii biblici, ci, dimpotrivă, aspru criticate. Roboam, fiul lui Solomon, sfătuit de dregătorii tineri pe care şi i-a ales dintre prietenii săi a spus poporului: «Tatăl meu a pus jug greu peste voi; eu însă şi mai greu voi face jugul vostru; tatăl meu v-a pedepsit cu bice, eu însă vă voi pedepsi cu scorpioane!» (III ***Regi*** 12, 14). – Fapt care nu a rămas fără urmări, întrucât el a pierdut zece din cele douăsprezece triburi ale lui Israel, în favoarea generalului Ieroboam, ceea ce a scindat statul evreu în două regate.

Nu aceeaşi demnitate morală transpare din scrierile sapienţiale egiptene, care recomandă, în marea lor majoritate, supunerea necondiţionată în faţa faraonului şi a autorităţilor care îl reprezintă. De aici tăcerea pentru a nu fi auzit cineva că a criticat stăpânitorii vremii (* semnul terorii oricărei dictaturi inumane).

„*Învăţăturile lui Amen-em-hat*" se află în culmea proslăvirii absolutismului faraonic.[51] Un scrib, vorbind în numele faraonului decedat Amen-em-hat (primul din dinastia a XII-a), recomandă fiului şi succesorului acestuia, Senusret [52], neîncrederea totală în dregători [53], Desigur că un conducător al unui stat trebuie să fie informat despre activitatea dregătorilor („ Norocul nu însoţeşte pe cel care nu ştie nimic din cele ce ar trebui" [54]), dar criticabilă este suspiciunea extremă asupra dregătorilor, familiei, prietenilor, casnicilor. Aceasta apare ca o consecinţă a relaţiilor tensionate dintre monarh şi supuşi, generate tot de politica de oprimare promovată de faraoni[55], dizarmonii sociale care au avut ca urmare numeroase răscoale, îndeosebi în ultimul mileniu dinainte de Hristos [56].

Cu toate acestea, găsim exemple de texte sapienţiale egiptene care recomandă faraonului împlinirea dreptăţii, cum ar fi „Învăţătura pentru regele Meri-Ka-re", unde se arată (rare asemenea profunzimi !) că faraonul nu obţine nemurirea doar pentru că e fiul lui Ra, ci prin viaţa sa fără păcate [57]: „Fă dreptatea atâta vreme cât eşti pe pământ"[58]. Acest deziderat al împlinirii dreptăţii se realizează cu ajutorul elocvenţei care

---

[51] Cf. Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, Ed. Cartea românească, Bucureşti, 1985, p. 115; *Ibid*., p. 116: „Poruncile către vizirul Rekh-mi-ra" recomandă supunerea oamenilor de rând către faraon uzând chiar de constrângeri prin teroare, asasinat, bătăi, răpiri.

[52] „Învăţăturile lui Amen-em-hat", în Constantin Daniel, *Gândirea egipteană antică în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, p. 96.

[53] *Ibid.*, p. 97.

[54] *Ibid.*, p. 99.

[55] *Ibid.*, p. 98.

[56] *Ibid*., introd, pp. 164.

[57] „Învăţătură pentru regele Meri-ka-re", în *ibid.*, introd. C. Daniel, p. 105.

[58] *Ibid.*, p. 108.

sporeşte armonia între faraon şi supuşi [59], al echităţii în împărţirea dregătoriilor[60], prin dărnicia la ospeţe, apărarea ţării [61], căreia îi este preferată pacea cu vecinii Egiptului [62].

Comparabil cu unele locuri din scrierile sapienţiale biblice [63], „*Sfaturile lui Ka-Gemni*" şi „*Disputa dintre curmal şi tamarisc*" pot fi înscrise între textele care sprijină principiile moralei naturale. Primul face aceasta prin sfaturile utile (tăcere şi veghe lăuntrică, abţinere de la pofte, politeţe, prudenţă, tovărăşia bună [64], mândria fiind un păcat cardinal [65]) care se consideră că vor contribui în mod necesar la fericirea celor ce le împlinesc (cei ce au ascultat sfaturile lui Ka-Gemni „s-au aflat mai fericiţi în inima lor decât toţi cei ce se găseau în întreaga ţară a Egiptului"[66]). Iar celălalt sub forma unei fabule în care sunt analizate moravurile locului legate de cele două plante [67] (lemnul este necesar pentru eleganţă [68], tămâia pentru cult [69] etc.) [70].

În aceeaşi categorie intră „*Proverbe şi sfaturi*" [71] – o sumă de proverbe şi zicători, pe care Athanase Negoiţă, traducătorul, le şi compară în note cu unele româneşti sau universale. Fireşte, tăcerea sau mai bine spus prudenţa în conversaţie, este recomandată atât ca utilă pentru a nu fi pârât cineva autorităţilor, cât şi (valabil şi în morala revelată) *în virtutea responsabilităţii pentru cuvintele rostite*, în:

- „*Învăţăturile lui Amen-em-ope*" (versurile citate mai sus) [72];

- „Ca unui om cu stare, buzele tale să fie cinstite / (...) Nu bârfi, vorbeşte ce e frumos,/ Nu vorbi rău, spune ce e bun ./ Cel care bârfeşte ori vorbeşte de rău, / Ca o răsplată Şamaş urmăreşte capul lui./ Nu deschide larg gura ta, păzeşte-ţi buzele;/ Cuvintele din lăuntrul tău nu le spune (chiar) când eşti sigur./ Ceea ce spui în grabă,

---

59 *Ibid.*, p. 107.
60 *Ibid.*, p. 108.
61 *Ibid.*, p. 109.
62 *Ibid.*, p. 110.
63 Cf. Ecclesiast 9,17; 1,4-7; sobrietate: 10, 16-19; seriozitate şi bune moravuri: 7, 1-12; indulgenţă pentru greşelile altora: 7, 20-22; 2,3 - Pr. Prof. Nicolae Neaga, *Valoarea spirituală a Vechiului Testament*, în *MA*, nr. 9-10, anul XI, 1966, pp. 574-590, p. 588.
64 Constantin Daniel, *op. cit.*, p. 28.
65 Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, Ed. Cartea românească, Bucureşti, 1985, p. 115: ca la greci, ὕβρις.
66 *Ibid.*, p. 28.
67 „Disputa dintre curmal şi tamarisc", în Constantin Daniel (stud. introd.), Athanase Negoiţă (trad., introd., note), *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1975, pp. 251 sq.
68 *Ibid.*, p. 252.
69 *Ibid.*, p. 253.
70 Constantin Daniel, *Civilizaţia asiro-babiloniană*, Ed. Sport-turism, Bucureşti, 1981, p. 365.
71 „Proverbe şi sfaturi", în Constantin Daniel (stud. introd.), Athanase Negoiţă (trad., introd., note), *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1975, pp. 279 sq.
72 „Învăţăturile lui Amen-em-ope", în Constantin Daniel, *Gândirea egipteană antică în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, VI, p. 169: „Păzeşte-ţi limba ta când răspunzi mai-marelui tău / Şi ia seama să nu-l jigneşti pe dânsul, / Căci el are putinţa cu vorbele sale să te prindă în laţ (...) Nu fi prefăcut, despărţind ce e în inima ta de ce e pe limba ta / Şi toate faptele tale vor fi împlinite. / Tu vei fi astfel un om cu greutate în faţa mulţimii / Şi în siguranţă în mâinile zeului".

mai târziu vei lepăda; Să faci ca gândul tău să se oprească de a vorbi.” [73] („*Sfaturi înţelepte*”)

– «Cine-şi deschide buzele mari spre pieirea lui o face» (***Prov.*** 13,3).

Pe coordonatele marcate de ideea **suferinţei dreptului şi a deşertăciunii lumii** se poate realiza o paralelă între ***Iov*** şi ***Ecclesiast***, pe de o parte, şi „*Dialog despre mizeria umană*”, „*Dreptul suferind*”, „*Povestea unui amărât*”, de cealaltă parte, acestea din urmă aparţinând literaturii sapienţiale mesopotamiene. Însă, de vreme ce în ***Iov*** criza existenţială provine din neînţelegerea planului lui Dumnezeu (***Iov*** 6,24; 10,1-9), „*Dreptul suferind*” vădeşte „pesimismul funciar al gândirii asiro-babiloniene”,[74] al omului care se ştie dintotdeauna pentru totdeauna la distanţă de zei şi obligat să se supună stăpânilor văzuţi, de a căror putere nu scapă nimeni.

„*Dialogul despre mizeria umană*” este un ecou al oprimării oamenilor de rând de către oligarhia constituită din rege, nobili, armată, preoţi.[75] Spre deosebire de scrierile sapienţiale mesopotamiene amintite, ***Iov*** şi ***Ecclesiastul*** afirmă măreţia purtării de grijă a lui Dumnezeu, încercările vieţii fiind menite tocmai să ne întoarcă la El, să întărească nădejdea noastră că El este singurul sprijin absolut al omului drept.

Iov are parte de mângâiere şi restabilire finală a poziţiei sale sociale din partea lui însuşi Dumnezeu, ca urmare a nădejdii sale nestrămutate (***Iov*** 1.20-22; 2,9-10).[76] Iar Ecclesiastul, cu toată afirmaţia obsesivă că «toate sunt deşertăciuni», limitează aceste deşertăciuni la planurile şi acţiunile lumeşti ale oamenilor. Legătura omului cu Dumnezeu este însă cea care îl salvează prin respectarea poruncilor (***Eccl.*** 12,13).

* Iată că, deşi plină de pesimism faţă de întâmplările vieţii, Ecclesiastul nu distruge orice nădejde, pentru cititorul atent. Ca operă inspirată, Ecclesiastul nu conduce la deznădejde, ci dimpotrivă, desfiinţând nădejdile lumeşti, deşarte, o păstrează pe singura autentică, singura cu sens: nădejdea în Dumnezeu.

Un optimism asemănător, *încrezător într-o restabilire a dreptăţii*, apare în „Observaţii asupra vieţii şi ordinii din lume”.[77]

Cântarea Cântărilor (*Şir Haşirim* aşer li Şlomo - שִׁר הָשִׁרִים) laudă dragostea dintre mire şi mireasă (cap. 1; 8) şi frumuseţea lor (cap. 2-7).

---

[73] „Sfaturi înţelepte”, în Constantin Daniel (stud. introd.), Athanase Negoiţă (trad., introd., note), *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1975, pp. 283-285.

[74] Constantin Daniel, *Civilizaţia asiro-babiloniană*, Ed. Sport-turism, Bucureşti, 1981, p. 366; cf. şi Asist Remus Rus, *Concepţia despre om în marile religii*, Teză de doctorat în Teologie, în *GB*, nr. 7-8, 1978, p. 722: deşi în Mesopotamia există ideea de suflet, *napishtu*, grija preponderentă a omului este de a se păstra ca entitate în contextul existenţei fără o preocupare directă de eshatologia sufletului, care apare mult prea îndepărtată.

[75] *Ibid*.

[76] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Cartea Iov şi valoarea ei antropologică*, în *MB*, nr. 1-2, 1984, passim.

[77] Constantin Daniel, *Civilizaţia asiro-babiloniană*, Ed. Sport-turism, Bucureşti, 1981, p. 366; Constantin Daniel (stud. introd.), Athanase Negoiţă (trad., introd., note), *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1975, pp. 259-278; Dr. N. Neaga, *Eclesiastul*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane Sibiu, 1941, p. 83; S. N. Kramer, *Istoria începe la Sumer*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, pp. 284 sq. – vorbeşte de un poem sumerian pe care îl numeşte „Primul Iov”, în care zeul răspunde rugăciunilor omului aflat în necaz.

Dincolo de aceasta, interpretarea tradiţională (tradiţia rabinică şi creştină – Origen, Sfântul Vasile cel Mare, Teodoret de Cir, Fer. Ieronim, Fer. Augustin) a văzut dintotdeauna aici şi un sens alegoric: dragostea desăvârşită dintre miri. – « Marea nu poate stinge dragostea, nici râurile s-o potolească; de-ar da cineva pentru iubire toate comorile casei sale, cu dispreţ ar fi respins acela » (***Cânt***. 8,7) – se aseamănă cu aceea dintre Dumnezeu şi Biserică [78], după cum însuşi Dumnezeu se exprimă în aceşti termeni în Vechiul Testament (cf. ***Deut***. 31,16; ***Iez***. 6,9; ***Ier***. 3,6-15) şi în sensul teologiei Sfântului Apostol Pavel, îndeosebi în *Epistola către* ***Efeseni*** (5,21-30).

3. Doctrina.

Omul egiptean este descendentul zeilor şi de aceea aici se ajunge în extrema panteismului, identificând omul cu divinitatea şi îndeosebi pe faraon, fiul lui Ra, de unde decurge sacralizarea regelui (şi a omului, îndeosebi cel situat în partea superioară a piramidei sociale) fără un fundament ontologic sau moral real. Sau dimpotrivă, ca o consecinţă a obişnuirii cu un sistem social opresiv, a lipsei minime de siguranţă, apare sentimentul infimităţii omului în faţa zeilor: „Cât despre om, el e doar lut şi paie / Şi zeul este cel ce l-a zidit” [79].

În acest context, „*Învăţătura lui Ptaḥ-ḥotep*” şi „*Papirusul Insinger*” aduc o concepţie metafizică mai elaborată, ca un gnosticism emanaţionist, *Maat* fiind numit fiica lui Osiris. Iar sălăşluirea omului în cer, alături de zeu depinde de cantitatea de Maat de care dispune, el putând reveni pe pământ dacă aceasta se termină [80]. Astfel, este important ca omul să îl cunoască şi îl mărească pe zeu [81] şi să acţioneze cu înţelepciune, în conformitate cu această gnoză a sa: – „Nu te mânia, ca zeul să nu se mânie împotriva ta” („*Papirusul Insinger*”) [82]; „Cel pe care (zeii) îl călăuzesc nu poate să se abată / Dar cel pe care (zeii) îl lipsesc de barcă nu poate trece (râul)” („*Învăţătura lui Ptaḥ-ḥotep*”) [83].

În Mesopotamia, dacă există o descendenţă divină a omului, aceasta este un accident nedorit: omul provine din sângele lui Kingu, duşmanul lui Ea, care este ucis de acesta din urmă. – Provenienţa omului din acest „păcat originar” îl plasează într-o condiţie de veşnică distanţă faţă de zei, opusul concepţiei egiptene [84].

---

[78] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Cărţile didactico-poetice*, Ed. Universităţii „Lucian Blaga”, Sibiu, seria teologică, 2001, pp. 114-120; Prof. Dr. Nicolae Neaga, *Cântarea Cântărilor – contribuţii la exegeza cărţii*, în *MB*, nr. 1-2, 1959, pp. 45-52, pp. 45-46; Pr. Prof. Nicolae Neaga, *Problema frumosului în Vechiul Testament*, în *MMS*, nr. 3-4, 1958, pp. 200-204.

[79] „Învăţăturile lui Amen-em-ope”, în Constantin Daniel, *Gândirea egipteană antică în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, XII, p. 172.

[80] *Ibid*., *Studiu introductiv*, p. XVII.

[81] „Papirusul Insinger”, în *ibid*., XXIV, 24, pp. 222-223.

[82] *Ibid*., XXIII, 12, p. 221.

[83] „Învăţătura lui Ptah◌̣ -h◌̣otep”, în *ibid*., 218-219, p. 48.

[84] Constantin Daniel, *Studiu introductiv*, în Constantin Daniel (stud. introd.), Athanase Negoiţă (trad., introd., note), *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1975, p. XII.

Întrucât „toate miturile asiro-babiloniene afirmă că omul a fost creat ca să fie slujitor al zeilor, aşa cum boul e menit să slujească pe om” [85], relaţia omului cu divinitatea degenerează în pesimism [86]. Acest fapt răzbate şi din scrieri sapienţiale precum în „*Concepţia despre lume şi înţelepciune*” [87], unde stăpânul este confirmat de sclavul său că ar proceda înţelept ca om şi înaintea zeilor în ambele variante de acţiune opuse pe care stăpânul le propune, până la omor. Aceasta arată că nici zeii, nici respectul pentru poruncile regelui, nu oferă repere morale sigure.

Exemplu - ultimul dialog între stăpân şi sclav: „Sclavule, ascultă-mă — Da, stăpâne, da — Acum ce este bine? Să frâng gâtul meu şi gâtul tău şi să le arunc pe (amândouă) în râu – aceasta e bine? — Cine este destul de înalt ca să urce în cer, cine este destul de lat ca să cuprindă pământul? — Nu, sclavule, eu te voi ucide pe tine şi te voi trimite înaintea mea — (Deci) stăpânul meu (doreşte) să mai vieţuiască trei zile după mine?” [88].

Totuşi, posibilitatea atingerii unei armonii metafizice răzbate uneori cu claritate în scrierile sapienţiale mesopotamiene, cum ar fi „*Cuvintele sau înţelepciunea lui Ahiqar*”, unde înţelepciunea are rolul de a-l armoniza pe om cu lumea şi cu zeii, întrucât ea este darul zeilor şi este preţuită de ei: „Oamenii sunt [plăcuţii] cerului, căci [înţelepciunea] vine de la zei. / Chiar pentru zei ea e un lucru preţios; stăpânia îi [aparţine pe vecie]; ea locuieşte în cer, căci domnul sfinţeniei [a suit-o]”.[89]

În Egipt au răzbătut atitudini mai optimiste în privinţa vieţii de apoi, datorită ideii că orice om va putea în final să se contopească cu Osiris, ideologie opusă celei care consideră viaţa în împărăţia lui Osiris ca o continuare a celei de aici, faraonul luându-şi locul lângă zeu, nobilii între zei, iar ceilalţi tot între supuşi, care acum ascultă direct de Osiris.[90]

La egipteni s-a dezvoltat concepţia despre pluralitatea sufletelor: **ba** (care ar reprezenta eul propriu-zis al omului), **ạkh** („spiritul, ca partea divină în om, lat. *genius*, gr. *δαίμων*” [91]) şi **ka** (dublul, umbra) [92]. „*Sfătuirea unui om deznădăjduit cu sufletul său*” prezintă meditaţiile cuiva asupra problemei morţii, a posibilităţii obţinerii nemuririi.

Sufletul *ba* al omului este deznădăjduit deoarece în Egipt persista convingerea că nemurirea sufletului *ba* este legată de neputrezirea trupului [93]. Problema pe care şi-o pune autorul este în ce măsură va supravieţui sufletul său după moarte din moment ce

---

[85] *Ibid*., p. XI.

[86] *Ibid*., p. 363: „în total contrtast cu scrierile sapienţiale egiptene, *forma mentis* pe care o zămislea înţelepciunea mesopotamiană în general era profund pesimistă”.

[87] „*Concepţia despre lume şi înţelepciune*”, în *ibid*., pp. 255 sq.

[88] *Ibid*., p. 258.

[89] „Cuvintele sau înţelepciunea lui Ahiqar”, în *ibid*., pp. 289-290.

[90] Cf. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Ed. Univers enciclopedic şi Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, pp. 73-75.

[91] Constantin Daniel, *Gândirea egipteană antică în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, notă Constantin Daniel, p. 79.

[92] *Ibid*., p. 79.

[93] *Ibid*., introd. Constantin Daniel, p. 69.

nu va avea posibilitatea să-şi organizeze ritualurile funerare necesare. În „Cartea morţilor" egipteană se evită a doua moarte a lui *ba*, „mâncătorul de suflete", prin tehnici magice, şi numai sporadic prin fapte bune; prin ritualurile magice *ba* este reintegrat în *Maat* şi obţine nemurirea. Autorul cărţii „*Sfătuirea unui om deznădăjduit cu sufletul său*" ajunge să nu accepte ritualurile magice, încurajându-se că nu va pierde nemurirea sufletului, chiar dacă e prea sărac pentru a-şi permite ritualuri de înmormântare [94], deoarece faptele bune sunt singurele care oferă sufletului *ba* nemurirea şi vieţuirea veşnică în împărăţia lui Osiris.[95] Este foarte posibil, aşa cum arată Constantin Daniel, ca autorul să fie în acest caz un scrib, un om al faraonului, care, ţinând seama de tensiunile dintre puterea preoţească şi cea a faraonului, „îi declară inutili pe preoţi şi ritualurile lor"[96] prin această raţionalizare a convingerilor religioase egiptene. Se afirmă perisabilitatea sufletului *ka*, menit descompunerii odată cu trupul: „Nicicând nu vei mai ieşi tu afară din mormânt ca să priveşti la soare"[97], în vreme ce sufletul *ba* va supravieţui în lumea lui Osiris, spre care trebuie să privească chiar cu nădejde: „Moartea e pentru mine, azi / Tămăduire de boală, / Scăpare din nefericire"[98].

Omul este, în Egipt şi Mesopotamia, creaţia unor zei care nu trebuie să dea seama de atitudinile şi moravurile lor pentru simplul fapt că sunt consideraţi mai puternici decât oamenii. Dar care altminteri zeii nu posedă o autoritate morală reală, întrucât faptele lor pline de invidie, crimele săvârşite de ei etc., nu îi situează mai sus decât pe oameni. În timp ce zeii pretind oamenilor respectarea preceptelor morale, ei înşişi nu le respectă. În Vechiul Testament, omul este coroana creaţiei lui Dumnezeu, făptura care şi după primul păcat rămâne a doua în cinste după îngeri (până ce Iisus Hristos îi va restabili locul între îngeri, refăcând comuniunea noastră cu Dumnezeu). – ***Ps.*** 8: «4. Ce este omul că-ţi aminteşti de el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el? 5. Micşoratu-l-ai pe dânsul cu puţin faţă de îngeri, cu mărire şi cu cinste l-ai încununat pe el. 6. Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui.»

Iar sufletul omului este unic, entitate specială care depăşeşte calitativ şi transcende ontologic trupul şi viaţa animalică. Biologia omului asemănătoare cu a animalului (***Eccl.*** 3,18-19), dar omul trebuie să îşi dea seama că trupul nu îl reprezintă în totalitate. Datorită spiritualităţii sufletului său, omul are destinul alături de Dumnezeu, care l-a creat şi înaintea căruia este responsabil: «fiindcă omul merge la locaşul său de veci şi bocitoarele dau târcoale pe uliţă. Mai înainte ca să se rupă funia de argint şi să se spargă vasul de aur şi să se strice ulciorul la izvor şi să se sfărâme roata fântânii. Şi ca *pulberea să se întoarcă în pământ cum a fost, iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu, Care l-a dat.*» (***Eccl.*** 12,5-7) [99].

---

[94] *Ibid.*, p. 73-77.
[95] *Ibid.*, p. 71.
[96] *Ibid.*
[97] „Sfătuirea unui om deznădăjduit cu sufletul său", în *ibid.*, p. 74.
[98] *Ibid.*, p. 75.
[99] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *op. cit.*, pp. 105-106.

4. Consecinţe.

Urmărind asemănările şi deosebirile discutate mai sus se poate constata că apropierile stilistice dintre scrierile sapienţiale ale Bibliei şi din zonele limitrofe ale poporului Israel sunt foarte mari, fiind vorba de aceeaşi arie culturală; aspectele morale uneori se suprapun cu cele ale Bibliei, atunci când scrierile sapienţiale orientale se inspiră din morala naturală, comună, dar se opun atunci când acestea din urmă servesc interesele absolutismului faraonic ori se inspiră din doctrine religioase care impun sisteme morale contrarii celei comune, justificând anumite patimi.

Considerând modul de abordare al cărţilor didactico-poetice biblice în context cultural similar ca parte integrantă a raportului Sfintei Scripturi cu mediul cultural vest-asiatic, se pot face câteva observaţii generale.

(1) O atitudine critică dornică să demonstreze **întreaga naştere a religiei monoteiste la poporul evreu** ca un fenomen datorat exclusiv influenţelor culturilor învecinate sau ca aport al rasei semitice este în întregime nefondată, întrucât:

a. Toate popoarele învecinate cu evreii în antichitate sunt politeiste.

b. Încercarea lui Amenophis al IV-lea (Ikhunaton) de a introduce un monoteism al zeului Aton este respins de cultura egipteană ca necaracteristică. Deşi respingerea cultului unic al lui Aton este înfăptuită de castele preoţeşti ale celorlalţi zei, care s-au simţit nedreptăţite, ideea unicităţii divinităţii nu are nici un ecou popular în Egipt. „Monoteismul” lui Aton putea fi cel mult un henoteism, prin respingerea însemnătăţii celorlalţi zei, iar nu un monoteism adevărat, întrucât în mentalitatea egipteană era mult prea adânc întipărit politeismul. „Monoteismul” zeului Aton este steril şi nu poate deştepta conştiinţele spre adorarea Dumnezeului cel adevărat şi unic, creatorul lumii, tocmai deoarece nu poate depăşi cadrul sistemelor mitologice egiptene. Acest nou sistem nu Îl aduce pe Dumnezeu în locul zeilor, ci îi refuză pe ceilalţi zei *pentru unul dintre ei*. Adică tot un zeu (* iar nu Dumnezeu – limba română, spre deosebire de alte limbi, permite distincţia lexicală clară) cu aceleaşi moravuri nedemne de adevăratul Dumnezeu. Credinţa în oricare dintre aceşti zei, fie mai mulţi fie unul, apără acelaşi absolutism politico-religios omenesc, înclinat de data aceasta foarte mult în favoarea politicii faraonului-zeu. — Cultul lui Aton este aşadar o permutare cantitativă şi nici aceasta completă, iar nu o transcendere calitativă a mitologiei către Revelaţia dumnezeiască.

c. Rasa semitică a evreilor nu spune nici ea nimic, întrucât nici un popor semitic antic nu este monoteist. Monoteismul arabic al lui Mahomed survine tardiv, ca urmare a influenţelor iudeo-nestoriano-gnostice, de unde Mahomed extrage concluzii pripite şi eronate atât despre iudaism, cât şi despre creştinism.

d. Întreaga Sfântă Scriptură, inclusiv cărţile didactico-poetice, se sprijină în demersul ei moralizator, pe întâlnirea dintre morala comună, naturală (cea a revelaţiei naturale), cea a bunului simţ, şi morala credinţei în Dumnezeu, care o potenţează pe prima, dându-i temeiuri clare, dintre care cel mai important este răspun- 179/180 derea în faţa lui Dumnezeu. Creatorul care este absolut superior ontologic şi moral creaţiei Sale. Deci autoritatea Sa decurge firesc din această superioritate. Iar scrierile religioase,

sapienţiale ori de altă natură ale Orientului Apropiat antic îşi extrag principiile morale din morala naturală şi din religia locală. Acestea reprezintă două izvoare care nu sunt întotdeauna în acord, de multe ori morala religioasă contravine celei naturale sau dimpotrivă. În acest context, morala este adesea una alterată, slujind intereselor meschine.

O relevanţă specială în acest caz o are paralela dintre cărţile didactico-poetice biblice şi scrierile sapienţiale orientale, pentru că sfera sfaturilor, preceptelor, cugetărilor acestora este preponderent morală. Aceste scrieri se referă foarte mult la scopul, mijloacele şi valoarea faptelor omeneşti.

Ca urmare a raporturilor dintre sursele moralităţii amintite anterior, în cazul scrierilor sapienţiale orientale, au loc frecvente oscilaţii în privinţa criteriilor moralităţii, spre deosebire de unitatea de vederi a Bibliei în această privinţă:

i. Astfel, în scrierile ***sapienţiale extrabiblice*** se observă ***frecventa aservire a moralei către interesele proprii***. De aceea, scrierile sapienţiale orientale sunt de cele mai multe ori o reţetă a succesului, a descurcării cât mai inteligente în lume. Uneori mai pot avea loc scrupulele morale – cum este în „*Sfaturi înţelepte*”, „*Înţelepciunea lui Ani*” sau „*Învăţăturile lui Amen-em-ope*”; iar alteori nu – cum este în „*Învăţăturile lui Amen-em-hat*”. Dar şi scrupulele morale ale primelor texte amintite vizează mai degrabă o înţelegere utilitarist-contractuală cu zeii, teama de oprobiul public, slava lumească, decât concordanţa actelor cu o conştiinţă morală incoruptibilă. Biblia, în totalitatea ei, inclusiv cărţile didactico-poetice, deşi recunoaşte omului dreptul de a răzbi în lume, condamnă transgresarea principiilor morale [100] pentru atingerea succesului lumesc pe temeiul autorităţii dumnezeieşti. În „*Învăţăturile lui Ptaḥ-ḥotep*”, „*Papirusul Insinger*”, „*Cuvintele sau înţelepciunea lui Ahiqar*” morala este văzută într-un cadru metafizic integrator, ca o concordanţă a actelor omului cu ordinea universală (la egipteni *Maat*). Omul este capabil de o viaţă morală prin intermediul înţelepciunii. În asemenea cazuri, intuiţia filosofică depăşeşte limitele religiei politeiste, care nu oferă autorităţi morale absolute, judecând după actele zeilor care sunt de aceeaşi natură cu cele omeneşti (v. *supra*). Spre deosebire de scrierile sapienţiale orientale, cărţile didactico-poetice ***biblice***, deşi deţin numeroase elemente în comun cu primele, de la compoziţie şi stil până la conţinut, unele proverbe sau sentinţe fiind aproape identice, de deosebesc de acestea printr-un ***caracter de două ori unitar şi omogen***: între ele şi în relaţia dintre ele şi tot Vechiul Testament. Astfel: [1] [a] toate mărturisesc ***aceeaşi credinţă în Dumnezeul*** cel unul, absolut superior şi transcendent lumii, Creator bun al universului şi [b] al ***omului cu suflet spiritual capabil de comuniune cu Dumnezeu***. De asemenea, [2] [a] din toate reiese aceeaşi morală, caracterizată de ***răspunderea înaintea lui Dumnezeu***, Care este autoritatea morală supremă (* datorită fiinţei şi

---

[100] Sintetizate în Decalog - Ieş. 20 şi în iubirea de Dumnezeu şi de aproapele - Deut. 6, 5: «Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău şi din toată puterea ta»; Deut. 10: «17. Că Domnul Dumnezeul vostru este Dumnezeul dumnezeilor şi Stăpânul stăpânilor, Dumnezeu mare şi puternic şi minunat, Care nu caută la faţă, nici nu ia mită; 18. Care face dreptate orfanului şi văduvei şi iubeşte pe pribeag şi-i dă pâine şi hrană. 19. Să iubiţi şi voi pe pribeag, că şi voi aţi fost pribegi în pământul Egiptului.».

moralităţii Sale absolut superioare) şi [b] ***de la Care izvorăşte toată înţelepciunea şi tot ajutorul*** (aşa cum se vede şi din trimiterile biblice utilizate).

ii. ***Susţinerea, în Egipt, a unui regim politico-social de opresiune contrar demnităţii umane*** [101], pe fondul mitologic al identităţii faraonului cu zeul solar (Ra), este practicată, tacit sau explicit, de către cărţile sapienţiale egiptene. Singurul text care ***nu se încadrează în acest spirit***, în sensul că nu mai recomandă tăcerea, necontaminarea de problemele altora, obedienţa oarbă în faţa autorităţilor, este „*Povestea ţăranului bun de gură*", fapt pentru care sunt lăudabile ***verticalitatea morală şi efortul autorului ei***. „*Învăţătura pentru regele Meri-Ka-re*" atrage atenţia faraonului că ***nemurirea lui depinde de faptele sale bune***, iar nu doar de faptul că este fiul lui Ra. Acest demers este lăudabil, dar autorul tot nu poate gândi în afara absolutismului faraonic adânc înrădăcinat în gândirea egipteană prin mitologie. Cărţile ***biblice***, în totalitatea lor, apără însă ***demnitatea umană***. Chiar şi robia era mult atenuată la evrei faţă de celelalte popoare orientale, stăpânul neavând autoritate absolută asupra robului, iar regele fiind responsabilizat în faţa lui Dumnezeu prin *Tora* şi prin profeţi.

iii. În Egipt şi Mesopotamia raportul dintre oameni şi zei este marcat de teama celor din urmă faţă de primii. Această teamă nu corespunde nicidecum celei biblice, cuprinsă în această sintagmă care ar putea constitui chintesenţa gândirii sapienţiale biblice: „Frica de Dumnezeu este începutul înţelepciunii; cei fără minte dispreţuiesc înţelepciunea şi stăpânirea de sine" (*Pilde* 1,7). Natura acestei frici este foarte diferită de cea din „*Înţelepciunea lui Ani*" („Sărbătoreşte praznicul zeului tău (...) Zeul se mânie împotriva celui ce nu face aceasta" [102]) sau din „*Sfaturi înţelepte*" („Un temător de zeu nu e dispreţuit de [zeul său]" [103]). În ***Iov*** nădejdea omului în adevăratul Dumnezeu nu slăbeşte în pofida neînţelegerii suferinţelor la care este supus din partea lui Iov, iar Dumnezeu arată în final că El nu îi părăseşte niciodată pe drepţii Săi, chiar dacă uneori, în vâltoarea vieţii sau în mijlocul suferinţelor acest lucru nu este cu desăvârşire inteligibil.

(2) Diminuarea aportului Revelaţiei dumnezeieşti până la respingerea totală a rolului ei se înscrie în curentele culturale moderne, dominate de necredinţă şi nu urmarea unor dovezi reale. Mesajul, iar apoi ***textul revelat foloseşte limbajul cultural al unui spaţiu şi timp date***. Dar aceasta nu diminuează ***aportul operei dumnezeieşti revelatoare***, care ***se evidenţiază uşor prin analiza diferenţelor profunde, de doctrină şi morală fundamentală, dintre scrierile biblice şi cele ale popoarelor păgâne***.

(3) ***Influenţele culturale*** ale puternicelor civilizaţii ale Orientului Apropiat antic asupra poporului evreu, purtător al Revelaţiei Vechiului Legământ, nu pot fi negate. Dar rolul lor, oricât de mare ar fi, nu îl depăşeşte pe acela de ***receptacul***, de vas purtător

---

[101] Însuşi termenul de Egipt în limbile semitice, Miţraim (m-swr, מִצְרִים) provine de la „a asedia, a oprima" (swr, צוּר): Constantin Daniel, *Studiu introductiv*, în Athanase Negoiţă, Constantin Daniel, *Gândirea hittită în texte*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 61; Constantin Daniel, *Gândirea egipteană antică în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, notiţă introductivă, p. 161.

[102] „Învăţătura lui Ani", în Constantin Daniel, *Gândirea egipteană antică în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, p. 142.

[103] „Sfaturi înţelepte", în Constantin Daniel (stud. introd.), Athanase Negoiţă (trad., introd., note), *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1975, p. 285.

al învăţăturii mult mai înalte a lui Dumnezeu, care le depăşeşte pe cele izvorâte din cultura generală a omenirii. Tot astfel, prin analogie, trebuie considerate rapor- 180/181
turile dintre Noul Legământ, al lui Iisus Hristos, şi ***filosofia (greacă) antică, căreia Sfinţii Părinţi i-au crescut capacitatea şi au înnobilat-o atunci când au utilizat-o, pentru a putea purta Cuvântul lui Dumnezeu***.

Poate că nimeni nu a exprimat acest raport mai minunat decât Sfântul Grigorie de Nyssa, atunci când compară grija fiicei faraonului pentru Moise până când acesta devine, cu ajutorul lui Dumnezeu, mai puternic decât faraonul, cu aportul „înţelepciunii egiptene" în exprimarea revelaţiei. Revelaţia, însă, deşi se foloseşte uneori de limbajul acestei înţelepciuni, omeneşti, o face pentru a o depăşi şi pentru a arăta astfel oamenilor noi culmi ale gândirii, spre care putem pătrunde numai cu ajutorul lui Dumnezeu, a Revelaţiei Sale [104]. Dacă anumite persoane, critici, oameni de ştiinţă, nu se pot împăca cu ideea superiorităţii Revelaţiei creştine integrale faţă de cultura profană, pentru Biserică Revelaţia reprezintă călăuza spre Dumnezeu. Valoarea Revelaţiei nu scade prin faptul că vorbeşte oamenilor pe limba culturilor pe care spiritul lor a plăsmuit-o în cursul veacurilor. Acest spirit a fost dat tot de către Dumnezeu, care l-a înzestrat cu chipul Său raţional. Dumnezeu ia dintru ale Sale pentru a le face astfel într-un grad şi mai înalt, ale Sale [105].

*

Scrierile sapienţiale [106] ale orientului antic sunt reprezentate de poezii care utilizează maxime, sentinţe, aforisme şi au ca scop principal instruirea omului pentru a supravieţui (*ars vivendi*) într-o lume adesea ostilă prin condiţiile ei sociale, economice şi politice. Uneori, prin intermediul acestor sentinţe, se întrevăd dreptatea divină transcendentă care se manifestă în ordinea creaţiei. Ele sunt nişte mostre extraordinare ale modului în care s-a dezvoltat gândirea prefilosofică antică, un exemplu de îmbinare fericită între intuiţiile ascuţite ale minţii şi poezie. Scrierile sapienţiale (didactico-poetice) biblice adaugă acestui fundal comun credinţa în adevăratul Dumnezeu, creator bun şi iubitor al cerului şi al pământului. Această credinţă care este reperul moral neschimbabil al omului drept, a cărui înţelepciune superioară constă din armonizarea sa cu voinţa lui Dumnezeu.

---

[104] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre viaţa lui Moise*, trad. Pr. Prof. Ion Buga, Ed. Sfântul Gheorghe – Vechi, 1995, pp. 62-63 sq.; cf. *ibid.*, pp. 72, 101-102.

[105] Cf. răspunsul liturgic: «Ale Tale dintru ale Tale, Ţie Îţi aducem de toate şi pentru toate».

[106] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Aspecte ale antropologiei Vechiului Testament*, în „Studii teologice", nr. 3-4, 1978, passim; Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, Ed. Cartea românească, Bucureşti, 1985, pp. 112 sq.; Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Cărţile didactico-poetice*, Ed. Universităţii „Lucian Blaga", Sibiu, seria teologică, 2001, pp. 7 sq.; Constantin Daniel, Începuturile gândirii filosofice în Orient, în „Revista de filosofie", nr. 1, 1968, pp. 11 sq.; Id., *Maxime, sentinţe şi aforisme din egiptul antic*, Ed. Albatros, Bucureşti, 1975, passim; Id., *Civilizaţia Egiptului antic*, Ed. Sport-turism, Bucureşti, 1976; Ovidiu Drimbea, *Istoria culturii şi civilizaţiei*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1985, pp. 99 sq, 154 sq.

5. Rezumat.

Pe parcursul acestei lucrări am urmărit compararea câtorva elemente semnificative ale scrierilor sapienţiale orientale cu cărţile didactico-poetice (sapienţiale) biblice. Planul lucrării se desfăşoară pe trei secţiuni – stilul şi compoziţia, morala, doctrina – pentru a putea urmări sistematic asemănările şi deosebirile dintre cele două tipuri de scrieri sapienţiale. În privinţa stilului şi compoziţiei se remarcă asemănările cele mai mari, toate aceste texte sapienţiale cercetate aparţinând aceleiaşi arii culturale (Orientul Apropiat – Africa de nord-est): sunt întrebuinţate procedee stilistice comune, cum ar fi paralelismul membrelor – cel mai răspândit, acrostihul, asonanţa, aliteraţia. Sunt utilizate proverbele, sentinţele, maximele, aforismele, fabulele ş.a.

Morala naturală, a echităţii, a integrării în ordinea universală (*Maat* la egipteni) prin înţelepciune este aceeaşi în aceste scrieri sapienţiale. Diferenţele apar în morala profundă. În Egipt, sfaturile scrierilor sapienţiale sunt adesea aservite obedienţei faţă de faraon, iar în Mesopotamia temerea faţă de tirani este de asemenea foarte prezentă. „Înţelepciunea lui Amen-em-hat", spre exemplu, recomandă unui viitor faraon neîncrederea totală în supuşi. În „Povestea ţăranului bun de gură" protagonistul scapă de pedeapsa marelui logofăt doar din pricina elocvenţei cu care îşi pledează cauza.

Cărţile didactico-poetice recomandă înţelepciunea tuturor, inclusiv regilor şi boierilor, precum se întâmplă în „Învăţătura pentru regele Meri-ka-re", unde viitorul faraon este învăţat că va dobândi nemurirea prin fapte bune, nu doar pentru că este fiul lui Ra. Înţelepciunea este puntea de legătură dintre zei şi oameni, la fel ca în cărţile biblice, între Dumnezeu şi oameni, cu deosebirea (* esenţială) că Dumnezeu oferă un reper moral transcendent, absolut, pe când zeii au moravurile oamenilor. Dumnezeu este apropiat de oameni, fiind Creatorul cel bun şi purtătorul nostru de grijă. Dar El nici nu se confundă cu oamenii, nu este atins de păcatele lor. Însă în Egipt este admisă această confuzie între zei şi oameni, îndeosebi în privinţa faraonului şi a nobililor. Iar în Mesopotamia aflăm cealaltă extremă, a depărtării zeilor de oameni, ceea ce duce la un pesimism general în cugetarea asiro-babiloniană.

Spre deosebire de acestea, Iov şi Ecclesiastul contemplă o stare de părăsire a lui Dumnezeu, primul datorită încercărilor la care este supus, iar celălalt în deşertăciunea acţiunilor lumeşti. Dar, cu toate acestea, pe protagoniştii biblici nu îi părăseşte nădejdea în Dumnezeu, care se arată în final singurul capabil să dea sens existenţei. În Egipt, sufletul este considerat nemuritor, mai întâi ca urmare a magiei, apoi considerând şi faptele bune („Sfătuirea unui om cu sufletul său"), deşi se produce o disoluţie a ideii de suflet, fiind introdusă pluralitatea entităţilor spirituale.

În Mesopotamia nu se speculează prea mult asupra eshatologiei personale. Cărţile didactico-poetice, cu toată influenţa pe care o primesc de la literatura sapienţială a orientului antic, se păstrează în unitatea doctrinar-morală a Vechiului Testament, înţelepciunea fiind considerată în mod necesar ca un rezultat al cugetării asupra credinţei în adevăratul Dumnezeu.

6. Summary.

In this work I tried to compare some significativ elements of the oriental sapiential writtings with the biblical sapiential books. The plan is in three sections – style and composition, moral doctrine – for I could sistematicly observ the similarities and differences between them. About the style and the composition there are verz big similarities, these texts belonging to the same cultural area (Near East and North-East Africa)> there are used common stilistic methods (i.e. the paralelism of members); these writtings are expressed with proverbs, sentences, maxims, adages, fables. The natural moral, of equity and integration in the universal order (Maat at egiptians) through wisdom is the same, but there are differences in the deep moral, in Egipt the advices of the sapiential writtings are very often serving the obedience to the Pharaoh and in Messopotamia the fear to the tirans is also very present. „The Wisdom of Amen-em-hat" (Egipt) advices the future Pharaoh to have complete misstrust in his subjects.

In „The Story of the talker peasant" the protagonist misses the penalty only because of his eloquent speach. The biblical sapiential books are recomanding wisdom to all, including kings, as it happened in „The Wisdom of Meri-ka-re", where the future Pharaoh is teached that he will acheave immortality through good deeds, not only because he is the son of Ra. The wisdom is the bridge between gods (God) and the people, but God is a good Creator, in the same time transcendent, an absolute moral guiding mark and the gods have human behaviour, too close to people in Egipt (Pharaoh, nobles) or too far away in Messopotamia, where the way of thinking is a pessimistic one. In difference with this, Job ang Ecclesiastus are contempling the abandon of God, because of the personal experiences (Job) or in vane actions of man (Ecclesiastus), but they are never leaving the trust in God, Who is the source of every sense in the world. In Egipt the soul is seen as immortal (through magic and subsequently through good deeds) but the plural spiritual entities are diluating the concept of soul. In Messopotamia there are not much speculations about eschatology of the soul. The biblical sapiential books, with all the influence came from the sapiential books of the antic Orient, they fit in The Old Testament's unity of moral and doctrine, wisdom being seen as a necessary result of the thinking about faith in the true God.

IISUS HRISTOS
ÎN LITERATURA RABINICĂ

Publicat: Şerban Drugaş, *Iisus Hristos în literatura rabinică*, în *OT*, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Oradea, nr. 3, 2008, pp. 115-138.

1. Introducere.

Iisus este amintit rar în literatura rabinică, iar informaţiile de aici sunt ecouri mai îndepărtate ale activităţii Sale, filtrate prin intermediul criticii iudaice. Studiile cele mai elaborate asupra acestui subiect sunt ale lui Gustaf Dalman şi Hinrich Leibe (1893[1] şi 1973), care apar împreună, într-un volum comun. Articolul de faţă reprezintă un extras sintetic al principalelor informaţii din textele rabinice (îndeosebi talmudice) despre Iisus Hristos, cu ajutorul studiilor amintite şi a textelor rabinice editate de Bonsirven în 1955, respectiv G. Aranda Pérez et. al., 2000.

Din studiile realizate asupra acestei problematici rezultă că resentimentele din ambele direcţii dintre evrei şi creştini au fost contraproductive pentru atât pentru păstrarea literaturii rabinice despre Iisus, cât şi, multă vreme, pentru cercetarea ştiinţifică în acest domeniu.

Astfel, Ad. Blumenthal arată că fragmentele cu Iisus au fost alterate sau şterse din cauza persecuţiilor creştinilor împotriva evreilor în Evul Mediu, „dar – spune Heinrich Leibe – ura evreilor pentru creştini este mult mai veche decât ura creştinilor pentru evrei (v. Sf. Pavel şi Sf. Iustin)".[2] Spre exemplu, „R[abbi]. Taphon (şeful academiei evreieşti din Lud, contemporan cu Aḳiba, A.W.S., n.a.) spune: "Dacă în vremea copiilor mei, ar fi ajuns scrierile creştinilor în mâinile mele, le-aş fi consumat împreună cu numirile lui Dumnezeu pe care le conţin" (Shabbath fol. 116a)", iar Biserica Romano-Catolică a aplicat acelaşi principiu „invers, împotriva Talmudului", pentru că Îl denigrează pe Iisus şi creştinismul.[3] Ulterior sentimentele s-au mai astâmpărat, iar creştinii caută să cunoască scrierile talmudice despre Iisus, ca minim de informaţie ce îl pot oferi, iar în limba ebraică este tradus Noul Testament (Delitzsch, sec. XIX).[4]

---

[1] Gustaf Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and Lithurgy of the Synagogue. Texts and Translations,* Cambridge, Deighton, Bell, and Co, London and New York, 1893: texte pp. 5-28*, traduceri pp. 29-47*; Heinrich Leibe, *Jesus Christ in the Talmud*, trad. Rev. A. W. Streane, în *ibid*. (pagini fără *), pp. 1-108. Eu am folosit însă ediţia din 1973, citată mai jos.

[2] Gustaf Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and Lithurgy of the Synagogue,* Arno Press, A New York Times Company, New York, 1973 (pagini cu *) şi Heinrich Leibe, *Jesus Christ in the Talmud*, trad. Rev. A. W. Streane, în Gustaf Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and Lithurgy of the Synagogue*, Arno Press, A New York Times Company, New York, 1973 (pagini fără *), p. 2.

[3] *Ibid*., p. 3.

[4] *Ibid*., p. 5.

Persoana lui Iisus Hristos a marcat în mod profund întreaga lume prin credinţa care s-a răspândit în numele Lui. Nicio filosofie care se interesează de convingerile fundamentale ale oamenilor privitor la identitatea lor spirituală şi destinul lor nu poate rămâne indiferentă faţă de provocările pe care i le-a adus Iisus Hristos, fie că respectivele convingeri sunt contrare fie că sunt favorabile sau doar compatibile cu învăţătura Noului Testament. Heinrich Leibe comentează că: „nu e adevărat că pentru evrei "nu contează" pasajele cu Iisus [din Talmud, n.n.]… că ar fi doar un "învăţător eterodox" (*zākēn mamrē*) din trecut, pe care acum nici nu-l iubesc nici nu-l urăsc”;[5] „Iisus – ne spune acelaşi erudit cunoscător şi editor al textelor talmudice despre Iisus – este un nume care nu are paralelă. Nimeni nu trece pe lângă El cu indiferenţă. Şi problema care tulbură întreaga lume, "Ce crezi tu despre Hristos?", nu ne oferă un răspuns mai semnificativ din partea altora decât din partea poporului Făgăduinţei”.[6]

În spiritul respectului pentru aproapele şi pentru identitatea sa culturală şi spirituală, este lăudabilă atât activitatea creştinilor care au înţeles să detaşeze munca de cercetare riguroasă asupra relaţiilor dintre iudaism şi creştinism de resentimente desuete provocate de tensiunile din trecut, cât şi activitatea autorilor evrei care reuşesc să privească relaţia dintre iudaism şi creştinism cu obiectivitate, respectiv înţeleg diferenţa dintre viaţa reală a lui Iisus din Nazaret şi născocirile talmudice răuvoitoare despre aceasta.[7]

2. Numele lui Iisus în textele rabinice.

a) Iisus este numit de către rabinii primelor două secole creştine Yešu (mai rar Yehošua), cu apelative mai frecvente ca: ben Pandēra (în Ḥullin 2, Tosephta, ben Panṭēra sau Panṭērē) sau ben Stada (Satda).[8] Întrucât creştinii propovăduiau învăţătura naşterii minunate a lui Iisus Hristos, la evrei s-a răspândit ideea necinstei Maicii Sale, care a influenţat întreaga lor concepţie despre El, diluată de altfel şi prin multe interpretări desprinse de o cunoaştere reală a evenimentelor din viaţa Sa. Astfel, la un moment dat, Talmudul consemnează că „Fiul lui Stada era fiul lui Pandēra. Rab Chisada a spus: Soţul era Stada, iubitul Pandēra. (Altul a zis:) Soţul a fost Paphos ben Jehudah; Stada era mama lui (sau mama lui era Miriam, și ei i-ar spune lui Pumbeditha [9], S'țath da)”.[10]

b) În legătură cu numele „fiul lui Stada”, H. Leibe redă în continuare o variantă mai inteligibilă, arătând că Stada se leagă de sintagma „ea a fost necredincioasă” (S'țath da) soţului ei.[11] Alte explicaţii ale numelui de Stada s-au dat

---

[5] *Ibid.*, pp. 1-2.
[6] *Ibid.*, p. 5.
[7] Cf. Israël Shahak, *Povara a trei milenii de istorie şi de religie iudaică*, Ed. Fronde, Alba-Iulia – Paris, 1997, p. 55 et *passim*. Gabriel Constantinescu, *Marginalii la Talmud*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1999, pp. 116-120.
[8] Gustaf Dalman, *op. cit.*, p. 8.
[9] În notă, H. Leibe arată o posibilă legătură a acestui nume cu gura, *pum*, a canalului Beditha, de la 7 km N de localitatea Sora, unde funcţiona o academie rabinică în care a activat R. Chisada, m. 309, n.n.
[10] Gustaf Dalman, *op. cit.*, p. 8.
[11] *Ibid.*, p. 9. Cf. şi *ibid.*, p. 30*, 27: „"Fiul lui Stada". Rabinul nostru Tam spune că acesta nu este Iisus Nazarineanul, întrucât pentru fiul lui Stada noi spunem aici că a fost în zilele lui Pappos ben Jehuda, care a trăit în zilele lui Rabbi Aḳiba, după cum este dovedit în ultimul capitol din Bekaroth (61b), dar Iisus a trăit

pornind de la ideea că evreii puneau nume caricaturale (ex. Bar Kochba, fiul stelei, este numit Bar kōzēba, fiul minciunilor), şi astfel în cazul lui Iisus apelative ca grecescul *σωτήρ* (Mântuitor) sau *ἀστήρ* (stea) sau persanul *çara* (stea), ataşate îndeosebi Maicii Domnului, iar în poreclă ar fi apărut „fiul lui" (ben) în loc de „mama lui", denumirea referindu-se la Maica Domnului, cu termenul batjocoritor, transformat, de Stada. Heinrich Leibe nu este de acord cu această teorie a lui Paul Cassel, deoarece nu este atât de probabilă paralela între „fiul stelei" (Bar Kochba) şi Iisus, «steaua din Iacov» (Num. 24,17) căreia i s-au închinat magii.[12]

c) Cât priveşte numele „fiul lui Pandēra", Origen păstrează (în *Refutatio,* i.e. *Κατὰ Κέλσου,* I.28) o relatare a păgânului Celsus (c. 178 A.D.), care înregistrează următoarea povestire a unui evreu: „Maria a fost descoperită de către soţul ei, un tâmplar prin profesie, după ce a fost acuzată de necredincioşie. Alungată de către soţul ei şi rătăcind în ruşine, ea atunci în obscuritate i-a dat naştere lui Iisus cu un anume soldat Panthēra". Acest pasaj conţine numeroase referinţe istorice, care pot fi recunoscute. Spre exemplu, Iosif era într-adevăr tâmplar, iar "descoperirea" Mariei este o interpretare maliţioasă a textului din Mt. 1,19.[13] Dar această legătură a textului talmudic cu Evanghelia vine în sprijinul istoricităţii lui Iisus şi mai mult, în sprijinul istoricităţii imaginii evanghelice despre El.

H. Leibe comentează acest pasaj, arătând că respingerea mesajului religios al lui Iisus duce la o distorsionare a imaginii Sale. Cu toate acestea, am spune noi, întâlnirea dintre unele date evanghelice şi unele date talmudice într-un mod surprinzător de exact, dincolo de felul prezentării figurii lui Iisus, duce la o imagine istorică a Sa, o imagine a "datelor", a coroborării dintre acestea. Desigur că, din punct de vedere creştin, distorsionarea imaginii lui Iisus poate fi pusă în legătură cu incapacitatea receptării învăţăturii Sale încă din timpul vieţuirii Sale pe pământ. Dar această deformare are şi cauze istorice ulterioare bine conturate:

„Asemenea corespondenţe indică o vreme în care evreii nu au pierdut încă orice legătură cu istoria reală a lui Iisus. Dar pe de altă parte, în ce măsură propria lor imaginaţie era deja răspunzătoare pentru această istorie este dovedit de trăsăturile particulare, care nu pot nici măcar să fie luate drept distorsiuni ale relatărilor Noului Testament. Atâta vreme cât se menţine o legătură vie cu istoria, oricare ar fi diferenţa de concepţie, trebuie să prevaleze o consonanţă cu faptele, indiferent dacă pana naratorului ar fi călăuzită de o voinţă bună sau bolnavă. De exemplu, o alungare a diavolilor a fost admisă atât de evrei cât şi de creştini; dar de către cei din urmă a fost raportată la lucrarea puterii divine, în vreme ce de către ceilalţi a fost explicată ca vrăjitorie. Iar dacă după Pentecost evreii au stabilit învăţătura lipsei de castitate a Mariei şi a naşterii lui Iisus în afara căsătoriei, aceasta este îndeosebi o explicaţie evreiască a faptului, de neconceput pentru orice minte omenească, al minunatei Zămisliri şi Naşteri a lui Iisus. Mintea omenească nu a avut de ales decât să reducă această istorie care îi depăşea înţelegerea la limitele

---

în zilele lui Jehoshua ben Perachjia, după cum este dovedit în ultimul capitol din Sota (47a): "Şi nu ca Rabbi Jehoshua ben Perachjia, care l-a respins pe Iisus Nazarineanul cu amândouă mâinile", iar Rabbi Jehoshua a fost cu mult înainte de Rabbi Aqiba"; şi în tema „Miriam şi îngerul morţii"; – *Thos. Shabbath* 104b [Cf. *Mo'ed, Šabbat, Tosephta,* în Joseph Bonsirven, S.I., ed., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens : Pour servir a l'intelligence du Nouveau Testament,* Roma, 1955, la pp. 148 sqq.]

[12] Gustaf Dalman, *op. cit.,* pp. 12-15.

[13] *Ibid.,* pp. 20-22.

posibilităţilor naturale (…). Evreii din timpul lui Celsus voiau să ştie mai mult decât că Iisus, ca nefiind născut de către Iosif, este fără îndoială, un bastard, iar dacă erau capabili să specifice circumstanţele mai apropiate ale necredincioşiei Mariei, şi într-adevăr numele amantului ei, aceasta nu mai era concepţia evreiască asupra istoriei relatate de către evanghelişti, ci o invenţie a imaginaţiei necontrolate. Punctele cele mai izbitoare sunt aici numele şi condiţia amantului. Care dintre aceste două chestiuni s-a stabilit prima în tradiţie? Numele sau condiţia? Aceasta deoarece faptul ca ambele să fi fost inventate de către unul şi acelaşi autor este improbabil pe motiv că dacă am considera că termenul "soldat" a fost primul care a venit în mintea inventatorului, afrontul a fost atât de clar evidenţiat, încât, din perspectivă psihologică este de neconceput că nu s-ar fi mulţumit cu aceasta, ci ar fi născocit mai departe un nume, care nu reprezenta mai mult decât o apelaţie străină sonoră, ca şi altele care nu erau puţine între evrei (…). Dacă pe de altă parte numele a format prima secvenţă din cadrul invenţiei, atunci din nou, din punct de vedere psihologic nu este de conceput ca persoana inofensivă care şi-a manifestat interesul doar în a da un nume amantului anonim să fi pus tot el pe acesta eticheta de "soldat". "Soldat", şi anume soldat roman, exprimă, aşa zicând, cea mai josnică persoană posibilă, un om care era urât şi în acelaşi timp dispreţuit. În Talmud niciun popor nu avea numele atât de urât ca şi romanii, care au distrus oraşul sfânt al evreilor şi le-au răpit ultima rămăşiţă de independenţă. Dar instrumentul cel mai propriu al poporului roman pentru subjugarea evreilor era armata romană şi din nou individul cel mai demn de dispreţ în această armată era desigur soldatul obişnuit. Dacă Iisus a trecut drept un contemporan al lui Aḳiba, iar astfel şi al insurecţiei lui Bar Koch'ba şi al persecuţiei din partea Romei care i-a pus capăt, atunci descoperirea că el era urmaşul unui soldat roman se află destul de la îndemână. Această descoperire conţinea astfel o mare cantitate de batjocură amară şi de insultă greu de trecut cu vederea, încât, cum am zis, este din punct de vedere psihologic imposibil ca inventatorul să fi dorit mai departe să dea soldatului un astfel de nume care este absolut fără nicio semnificaţie odioasă (în orice caz omul învăţat din Pumbeditha n-a intenţionat să dea vreo semnificaţie prin acest nume). Dar tocmai din acest motiv, de vreme ce pentru evreul Talmudului nimic nu stă ascuns în numele de Pandēra, fiind mai degrabă de neconceput ca în vremurile mai din urmă un evreu să fi văzut ca important a da acest nume "soldatului", completându-l într-o manieră fără sens. Atunci cum? Suntem aşadar călăuziţi să conchidem că termenul Pandēra ar trebui scos din scrierile lui Celsus sau Epiphanius, Ioan Damaschinul (vezi Cassel, p. 323), precum şi din documentele talmudice? Aceasta este imposibil, deoarece, aşa cum arată discuţia noastră, tradiţia despre "soldat" s-a pierdut mai devreme decât numele amantului, atât de puternic a fost cel din urmă înrădăcinat între evrei".[14]

d) Heinrich Leibe ataşează numele de Pandēra (Panṭēra, Panṭēre, *πάνθηρ* = gr. panteră) de senzualitatea lumii greceşti întrucât aparţine cultului lui Dionysos şi apare pe monedele care înfăţişează acest zeu. Această caracteristică a lumii greceşti, păcătoasă din perspectiva evreilor, a ajuns, prin acest simbol al ei, ca o poreclă a lui Iisus dată de către ei, referindu-se injurios la Mama Sa: „Deoarece nu putem formula o teorie, dacă începem cu numele Pandēra, trebuie să îl privim cu îndoiala că s-ar putea să nu fi fost iniţial un nume cu o semnificaţie care să răspundă vederilor talmudice despre Iisus, care, în concordanţă cu obiceiul, a devenit mai apoi un nume propriu ale cărui origine şi semnificaţie au dispărut din conştiinţa utilizatorilor. Atunci ce înseamnă Pandēra ca nume propriu? Pandēra sau, cum este scris, Panṭēra, Panṭēre, corespunde direct grecescului *πάνθηρ*. Astfel, ce s-a intenţionat să se exprime prin "fiul panterei", de unde a provenit mai târziu "fiul Panterei"? Noi răspundem

[14] *Ibid.*

că "fiul Panterei" însemna "fiul senzualităţii". Dar cum era pantera simbolul senzualităţii? În primul rând evreii aveau în cărţile lor sacre o profeţie în care lumea-imperiu grecească este reprezentată prin figura unei pantere (cf. de asemenea Apoc. 13,2). În Daniel 7,6, este adevărat, bestia reprezintă o idee diferită de cea a senzualităţii, dacă prin această emblemă este mai presus de orice etichetat caracterul lumii-imperiu de "rapacitate şi agilitate a capturării, cu care bestia îşi surprinde prada" (comentariul lui Keil *in loc*., n.a.). Totuşi destrăbălarea şi senzualitatea lumii greceşti pe care evreii o aveau înaintea ochilor, pur şi simplu întrecea toate limitele. Atât de clar stăteau lucrurile astfel, încât senzualitatea, în forma în care observăm că este ea tratată în Epistolele Sf. Pavel şi îndeosebi în primul capitol al Epistolei către Romani, era pentru evreu, care doar el între neamurile vremii mai păstra o oroare pentru acest păcat, cea mai proeminentă caracteristică a păgânismului grecesc. Dar între greci păcatele cărnii erau asociate cultului lui Dionysos. Iar pantera, între şi mai mult decât toate celelalte animale era scară pentru Dionysos. Era animalul aparţinând cultului bahic. Adepţii dormeau pe piei de panteră. Pantera este cea care apare mai mult pe monedele care îl prezintă pe Bacchus (F.W. Madden…, C.W. King…, n.a.). Exista o formă deosebită a acestor monede, în care Bacchus stă în picioare înaintea panterei şi îi dă vin să bea (Cassel, p. 336, n.a.). Luând seama la aceasta, nu avem nicio dificultate în a înţelege că evreii când citeau Daniel 7 se gândeau la bestia consacrată lui Dionysos şi la senzualitatea care aparţinea acestui cult. Astfel prin expresia "fiul Panterei" ei doreau să transmită ideea că Iisus s-a născut din necastitate. Dar apare întrebarea: Cum se face că lui Iisus i s-a dat o poreclă extrasă dintr-un cerc de idei atât de departe de calea bătătorită? Răspundem. E clar că un motiv special trebuie să fi apărut de la sine pentru a-l desemna pe Iisus exact astfel şi nu altfel. Nitzsch (Appendix to Bleek in Theol. Studien u. Kritiken, 1840, p. 116) a recunoscut în Pandēra o formă mutilată a lui *παρθένος*, doar că a luat Pandēra nu drept grecescul *πάνθερ,* ci drept *πανθήρα,* despre care susţine – nu ştiu cât de adevărat – că termenul corespunde latinescului *lupa*, curtezană (Cp. De asemenea Cassel, pp. 344 f, n.a.). Din "fiul Fecioarei" un spirit ostil a făcut "fiul bestiei destrăbălării". În plus, Maria nu a fost ea vreodată poreclită "pandēra" (bestie a destrăbălării), dar totuşi, potrivit concepţiei evreieşti, s-ar putea să fi fost desemnată astfel. Aceasta deoarece această parodie nu este găsită altfel decât în conexiune cu Ben (Bar) "fiu". Ura şi batjocura evreilor a fost întotdeauna ţintită îndeosebi asupra persoanei lui Iisus Însuşi. Astfel, pantera nu a apărut din *parthena* (cu o terminaţie aramaică), ci din Ben Parthena a fost format Ben Pandera, o batjocură grosolană care era prea ascuţită pentru a nu fi bine primită şi diseminată. Numai expresia, tocmai ca şi Ben Stada (Satda), şi ca porecle în general, era destinată să devină formal nume propriu, al cărui caracter după câtăva vreme a devenit atât de puţin înţeles, încât au început să dea acestui Pandēra astfel schimbat într-un sens masculin un statut al demnităţii fiului său. Originea "soldatului" trebuie să o deplasăm perioadei dintre Hadrian şi Celsus. Aceasta deoarece, aşa cum s-a observat mai sus, "soldatul" îşi datorează existenţa teribilei înverşunări împotriva romanilor provocată de război; pe de altă parte întreaga poveste se raportează evident la un timp în care evreii deja încetaseră să aibă relaţii cu creştinii şi în care, dând frâu liber capriciului şi imaginaţiei sfidătoare, ei abia mai construiau pe rămăşiţele tradiţiei. Toate acestea se potrivesc cu o generaţie care este următoare lui R. Aḳiba şi este modelată de către el. Forma de parodie "Ben Pandēra", pe de altă parte trebuie plasată în timpul când evreii încă nu au inventat în mod capricios, ci doar au desfigurat, iar acolo unde era posibil, au caricaturizat faptele Evangheliei aşa cum erau ele subliniate de către creştini, cu care erau încă în contact. Acesta era tocmai timpul lui Aḳiba, în care, potrivit deducţiilor noastre dinainte, apelativul Ben Stada trebuie să fi apărut de asemenea.”.[15]

[15] *Ibid.,* pp. 22-25.

e) Atribuirea acestor porecle, Pandēra sau Stada, pretinşilor bărbaţi ai Mariei, precum şi povestea la fel de inventată a "soldatului" roman cu care ar fi trăit, sunt operaţiuni ulterioare războiului evreilor cu romanii, având rădăcini în vremea lui Bar Kochba şi Rabbi Aqiba.[16]

3. Maica Domnului şi „tatăl" Său în textele rabinice.

a) Evreii, în Talmud, o confundă adesea pe Maria, Maica Domnului, cu Maria Magdalena. „N[oul] T[estament] nu cunoaşte nimic despre faptul că Maria [Maica Domnului, n.n.] ar fi avut o ocupaţie anume",[17] dar Talmudul (*Shab*. 104 b etc.) ataşează numelui Mariei, mama lui Iisus, *m'gadd'la n'sajja*, „o coafeză a femeilor".[18] Heinrich Leibe arată că acestei informaţii nu i se poate acorda autoritate, mai ales că apare numai în Talmud, dar încearcă o explicaţie a acestui adaos, explicaţie pe care o leagă de Maria Magdalena, „sfântă patroană a acelor femei, care după o viaţă petrecută în patimi împotriva celei de-a şaptea porunci şi-au redobândit căinţa şi credinţa" (Löke, *Martirology*) şi despre care consideră că „este ţinută în mod greşit de către mulţi a fi identică cu păcătoasa menţionată în Lc. 7,36 sqq." Explicaţia ar fi că, „evreii, auzind de Maria Magdalena - au confundat-o cu mama lui Iisus pe baza aserţiunii lor, că îl născuse pe Iisus în afara căsniciei", iar „dacă evreii au găsit în acest titlu o onoare nepotrivită pentru o ţiitoare, i.e. dacă s-au simţit ofensaţi să îngăduie mamei Sale să se nască într-un loc de unde erau originari mulţi rabini (v. Lightfoot, *Centuria Chronografica*, ch. 76), aceasta nu se poate stabili".[19] Din aceste motive, pentru a nu o asocia pe Maria, mama lui Iisus, pe care o confundau cu Maria Magdalena, cu localitatea Magdala, evreii ar fi înlocuit Magdala cu un paronim, m'gadd'la, "coafeză".

b) Întrucât Paphos din Talmud însemnă „tată" (ex.: gr. *πάπας*, *πάππας*; *Papa*, patriarhul Romei şi cel al Alexandriei; syr. *papios*, gr. *παπίας* , *παππίας* – diminutiv pentru „tată"), unii cercetători au înclinat să vadă o legătură directă între acesta şi Sfântul Iosif, „tatăl" lui Iisus. Heinrich Leibe respinge această ipoteză [20] întrucât Paphos ben Jehudah era contemporan cu Rabi Aḳiba (Aqiba), „profetul" lui Bar Kochba, care în sec. II d.Hr. s-a proclamat Mesia, amăgind pe mulţi evrei.[21] Datorită concurenţei cu Iisus, care şi El se proclamase Mesia, Aqiba Îl ura, iar datorită polemicii sale împotriva lui Iisus din care ne răzbat ecouri prin intermediul Talmudului şi a textelor rabinice în general, personajele şi evenimentele din vremea lui Aqiba sunt suprapuse timpului lui Iisus „Nazarineanul".

În legătură cu ipoteza lui H. Leibe că Sf. Iosif nu ar fi fost iniţial atât de mult cinstit de către creştini, cam în felul în care procedează protestanţii astăzi şi abia mai târziu Biserica Romei ar fi instituit un cult al său, pot exista alte explicaţii pentru tăcerea Apostolilor în legătură cu Sf. Iosif în Faptele Apostolilor şi scrierile ulterioare,

---

[16] *Ibid.*; v. nota de mai sus.
[17] *Ibid.*, p. 16.
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*, pp. 16-17.
[20] Cf. Gustaf Dalman, *op. cit.*, p. 19.
[21] *Ibid.*, pp. 6, 18-19.

şi anume smerenia vieţii sale, precum şi a Maicii Domnului. Câteva elemente despre viaţa Maicii Domnului apar doar în primele capitole din Evanghelia după Luca, îndeosebi cap. 1, dar este suficient pentru a ne arăta că pe ea o vor cinsti toate neamurile. În acelaşi spirit, Sf. Iosif a rămas mult în umbra Fiului „său”, fapt pentru care nu i se poate contesta sfinţenia vieţii despre care mărturiseşte Scriptura: «drept fiind» (***Mt.*** 1,19).

c) Deşi explicaţiile sunt extrem de confuze, în general, Maica Domnului (cel mai adesea sub numele de Stada sau Miriam, coafeza), este acuzată că ar fi fost necredincioasă soţului ei (numit îndeosebi Paphos).[22]

4. Alte câteva aspecte ale scrierilor rabinice despre Iisus şi familia Sa.

a) Iisus este acuzat că blasfemiază, întrucât S-a numit Dumnezeu.[23]

b) Este plăsmuită imaginea unui pretins învăţător al lui Iisus, numit Yehuda‘ ben P'rachya (*Talmudul Babilonian, Sanhedrin* 107b) sau Yehuda‘ ben Tabbai, care l-ar fi respins pe Iisus ca discipol şi nu l-ar fi reprimit în ucenicie. Cercetătorii arată că este vorba de un anacronism, deoarece acest Yehuda‘ este plasat în timp cu vreo sută de ani înaintea lui Iisus Hristos, în vremea când au fost răstigniţi opt sute de farisei (87 î.Hr.), respectiv pe vremea regelui Yannai (104-78 î.Hr.).[24]

---

[22] *Ibid.*, p. 32*: cuvinte jignitoare despre Maica Domnului – *Sanhedrin* 106a. [Cf. *Nezikim, Sanhedrin*, în Joseph Bonsirven, S.I., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens : Pour servir a l’intelligence du Nouveau Testament*, Roma, 1955, la pp. 503 sqq.]. Cf. o istorie foarte confuză despre îngerul morţii care ar fi ocolit-o pe Maria, mama lui Iisus, pentru a lua pe altcineva, spre jalea unui rabin – *Ibid.*, p. 30*, 27; cu precizarea: „pentru că această poveste ca cea pentru Miriam, coafeza femeilor, a avut loc **în vremea celui de-al doilea templu**, deoarece ea era mama lui Iisus, după cum se relatează în (tratatul) Šabbath” – *Tosephta Chagiga* 4b [Cf. *Mo‘ed, Ḥagiga, Tosephta*, în Joseph Bonsirven, S.I., *op. cit.*, la pp. 277 sqq.]. Gustaf Dalman, *op. cit.*, pp. 25-27: Caracterul mamei lui Iisus. Gustaf Dalman, *op. cit.*, p. 32*, 20: loc neclar: „Bilga întotdeauna îşi primeşte partea în partea de sud, în amintirea lui Miriam, fiica lui Bilga, care a devenit apostată şi a mers să se mărite cu un soldat aparţinând stăpânirii casei lui Javan (Grecia), şi a mers şi a bătut peste masa altarului. Ea a zis către aceasta [către masa altarului, n.n.]: Lupule, lupule, tu ai distrus proprietatea israeliţilor şi nu i-ai ajutat în ceasul deznădejdii lor!” – *Pal. Sukka* [Cf. *Mo‘ed, Sukka, Pal.*, în Joseph Bonsirven, S.I., *op. cit.*, la pp. 243 sqq.]. Gustaf Dalman, *op. cit.*., p. 30*, 26: Soţia lui Pappos ben Jehuda – *Gittin* 90a [Cf. *Našim, Gittin*, în Joseph Bonsirven, S.I., *op. cit.*, la pp. 394 sqq.] – o aşa zisă critică alambicată a comportamentului mamei lui Iisus.

[23] Gustaf Dalman, *op. cit.*, pp. 34*, 50: Balaam ar fi profeţit despre Iisus, al cărui act de a se numi pe Sine Dumnezeu este privit ca o impietate: Dumnezeu „a privit şi a văzut că un om, fiul unei femei, va răsări, unul care caută să se facă pe sine Dumnezeu şi să amăgească toată lumea fără excepţie” şi de aceea a dat tărie glasului lui Balaam să zică «Dumnezeu nu este om, încât să mintă» (Num. 23,19) şi «Alas (vai!), cine va trăi când se va face pe sine Dumnezeu!», adică, zice talmudistul, „Balaam a intenţionat să spună: Alas, cine va trăi din acel neam care pleacă urechea la acel om care se face pe sine Dumnezeu?” – Mărturia lui Iisus despre El însuşi (întrucât se numeşte Dumnezeu), în *Pal. Ta‘anith* 65b [Cf. *Mo‘ed, Ta‘anit, Pal.*, în Joseph Bonsirven, S.I., *op. cit.*, la pp. 256 sqq.] – paralele p. 35*, 53 sq., 55, 58, 59, 61 sq., în Sanhedrin 11, 90a, Mišna 10,1-2; Sanhedrin 100b; Aboth 5,19; Sanhedrin 106a-b.

[24] Gustaf Dalman, *op. cit.*, pp. 40-42.

c) Iisus este acuzat de vrăjitorie,[25] idolatrie,[26] erezie,[27] ducerea evreilor şi a neamurilor în rătăcire.[28]

d) Se vorbeşte de Iisus ca vindecător, deşi este pus la îndoială caracterul divin al acestei lucrări a Sa.[29]

e) Este relatată execuţia Sa şi a ucenicilor săi, evident, cu multe imprecizii.[30]

---

[25] *Ibid.*, p. 33*, 46 – *Shab.* 104b, Pal. Shab. 13d [Cf. *Mo'ed*, *Šabbat*, în Joseph Bonsirven, S.I., *op. cit.*, la pp. 148 sqq.].

[26] Gustaf Dalman, *op. cit.*, p. 34*, 51 – *Sanhedrin* 103a; p. 35* – *Bekaroth* 17a sq.; p. 40* – în *Zohar* 3,285a, ca idolatru.

[27] Gustaf Dalman, *op. cit.*, pp. 36-37*, 62 sq.: R. Eliezer şi Ja'aqob din Kephar Sechanja – „Odată, când mergeam în sus pe strada din Zippori, un om, numit Ja'aqob din Kephar Sechanja, a venit la mine şi mi-a zis ceva din Iisus fiul lui Pandēra, şi mi-a plăcut. Şi aceasta a fost: Este scris în Legea voastră (Deut. 23,18): «Nu veţi aduce câştigul de la desfrânată şi preţul de pe câine (în casa lui Yahve / Domnului)». Cum este cu ele? Am spus: sunt interzise. El mi-a spus: interzise pentru sacrificiu, dar admise pentru distrugere. I-am spus: Atunci ce se poate face cu ele? El a răspuns: Poţi construi cu ele băi şi private. I-am zis: ai zis bine, pentru că în această vreme Halakka îmi era ascunsă. Când a văzut că i-am lăudat cuvintele, mi-a spus: Astfel, fiul lui Pandēra a zis: din noroi au venit, în noroi se vor întoarce, cu este spus (Mic. 1,7): «căci din plată de desfrânată i-a adunat şi în plată de desfrânată se vor preface!»; pot fi aplicate privatelor publice. Aceasta mi-a plăcut şi de aceea am fost judecat pentru erezie, şi de asemenea pentru că am păcătuitîmpotriva a ceea ce este scris în Lege (Prov. 5,8): «Fereşte-ţi calea ta de ea », adică de erezie" – *'Aboda zara* 16b sq. [Cf. *Nezikim*, *'Aboda zara*, în Joseph Bonsirven, S.I., *op. cit.*, la pp. 548 sqq.].

[28] Cf. şi referirea la Academia fiului lui Pandēra – *Targum Sheni la Esther* 7,9, în Gustaf Dalman, *op. cit.*, p. 38*, 90.

[29] Joseph Bonsirven, S.I., *op. cit.*, *Mo'ed*, *Šabbat*, Y.14d, col. 677, p. 165: Iisus fiul lui Pandera, ca vindecător (o dispută obscură în care este pusă la îndoială eficienţa unor asemenea calităţi) Aceeaşi poveste, mai clar: *Nezikim*, *'Aboda zara*, p. 550, col. 2004: Y.40d sq.: „Povestea lui Rabbi Eleazar ben Dama; muşcat de un şarpe, îl cheamă, pentru a-l vindeca, pe Rabbi Yacob de Kephr Sama; acesta îi propune să pronunţe asupra lui numele de Yešu ben Pandera. Rabbi Išmael îi spune lui Ben Dama că aceasta nu îi este permis. Celălalt (creştinul) se oferă să îi demonstreze că îl va vindeca, dar Ben Dama a murit înainte ca celălalt să furnizeze dovada; R. Išmael a zis: preafericit este Ben Dama că a ieşit din această lume în pace fără să fi făcut spărtură în împrejmuirea învăţaţilor, împlinind astfel Ec. 10,8: «Cel care face o spărtură în împrejmuirea învăţaţilor va fi muşcat de şarpe». Dar şarpele nu îl muşcase? Aceasta pentru a nu fi muşca în viitorul ce va să vină"; de asemenea B.27b. De fapt, ***Ecl.*** 10,8: «cel ce dărâmă un zid poate fi muşcat de şarpe» ≡ וּפֹרֵץ גָּדֵר, יִשְּׁכֶנּוּ נָחָשׁ.

[29] *Ibid.*, *Nezikim*, *Sanhedrin*, col. 1885, B.43a: „În ediţiile care nu au fost curăţate [în care au fost eliminate, în Evul Mediu, fragmentele legate de Iisus datorită influenţei Bisericii Catolice, n.n.], se poate citi: în contradicţie cu această prescripţie: "Yešu a fost spânzurat în ajunul Paştelui. Cu patruzeci de zile înainte, crainicul strigase: va fi dus la lapidare pentru că a practicat vrăjitoria şi pentru că l-a dus în rătăcire pe Israel, îndemnându-l să apostazieze: dacă vreunul are de vorbit în favoarea sa să vină să o spună. Dar cum nu se prezenta nimeni în favoarea lui, a fost spânzurat în ajunul Paştelui. Ulla (sfârşitul sec. IV) obiecta: crezi tu că se putea vorbi în favoarea lui? Nu era el unul dintre acei amăgitori despre care Scriptura (Dt. 13,9) porunceşte să nu fie salvaţi? Pentru Yešu , era cu totul altceva, pentru că avea relaţii cu imperiul. Învăţătorii noştri învaţă: Yešu avea cinci ucenici: Matthay, Nakay, Neser, Bouni şi Toda. Când a compărut Matthay, le-a spus: Matthay trebuie să fie executat? Nu este scris (Ps. 42,3): Când (Matthay) voi veni să mă înfăţişez înaintea lui Dumnezeu? La cea de sus se replică: a trebuit să fie executat, pentru că este scris (Ps. 41,9): «aşadar când (Matthay) va muri el?»". Aceeaşi exegeză înaintea execuţiei celorlalţi patru…".

[30] Gustaf Dalman, *op. cit.*, p. 29*, 46: *Sanhedrin* 67a [Cf. *Nezikim*, *Sanhedrin*, în Joseph Bonsirven, S.I., *op. cit.*, la pp. 503 sqq.] – Iisus acuzat că ar fi fost idolatru, spânzurat în ajunul Paştelui. Cf. Gustaf Dalman, *op. cit.*, pp. 79-84 (Condamnarea lui Iisus); pp. 85-92 (Executarea lui Iisus).

Se afirmă totuşi faptul că Iisus a fost spânzurat în ajunul Paştelui (seara dinaintea Paştelui), având ca acuzaţie cea mai gravă idolatria, ceea ce se apropie de istoria reală: Iisus a fost răstignit vineri înaintea Paştelui, iar între acuzaţiile ce i se aduceau figurau cu siguranţă păcatele împotriva primelor porunci ale Decalogului, pentru a justifica mai bine pedeapsa capitală în virtutea legii mozaice.[31]

O scolie ebraică spune: „El a răspuns şi a vorbit aşa: Auziţi-mă voi, copaci, şi voi, plante, pe care le-am plantat, din vremea creaţiei. Fiul lui Hammedatha va să fie ridicat în sala (camera) de lectură a lui Ben Pandēra”,[32] adică „spânzurat de copacul infamiei”, pentru că „Iisus este pentru evrei pur şi simplu "cel spânzurat" (*talui*, astăzi pronunţat adesea *tôle*),[33] şi drept urmare spânzurătoarea este socotită ca instrumentul potrivit în mod deosebit Lui. Dar de vreme ce Iisus era Întemeietorul noii doctrine (învăţături), era o batjocură evidentă a chema spânzurătoarea "sala (camera) de lectură a lui Ben Pandēra"”.[34]

f) Talmudul pomeneşte sfâşierea vălului din templu. Iată ce spune H. Leibe în această privinţă: „În acest subiect vom asculta cuvintele lui von Hofman: "Tot aşa cum cerurile au devenit din nou deschise după ce suferninţele lui Iisus au încetat, aşa vălul, care se interpusese între ceruri şi pământ a fost sfâşiat la plecarea [duhului, n.n.] Lui; aşa încât de asemenea vălul templului a fost sfâşiat, cel care despărţea Sfânta Sfintelor de locul cel Sfânt, iar aceasta într-adevăr nu s-a săvârşit fără martori oculari. Pentru că Iisus a murit în ora în care preotul în sanctuar era ocupat cu prezentarea darului de tămâie şi cu aprinderea luminilor sfinte. În *Gemara* [*Iosua* 39b] este tradiţia că odată, cu patruzeci de ani înaintea distrugerii templului, porţile cu două canaturi s-au deschis brusc de la sine. Aceasta pare să fie o variantă coruptă a celor relatate de evanghelişti. Pentru că data de patruzeci de ani înaintea distrugerii templului coincide cu anul 783 al Romei, în care an a avut loc, după socoteala noastră, moartea Domnului. Este oricum probabil ca evreii în locul sfâşierii vălului, care separa Sfânta Sfintelor, au preferat să vorbească despre deschiderea porţilor templului. Pentru că ei trebuie să fi înţeles foarte bine că prima era o propoziţie împotriva permanenţei slujirii lor, ca un lucru care a rămas întru totul bazat pe despărţirea dintre locul cel Sfânt şi Sfânta Sfintelor".[35] Acest mod de a lua pasajul din *Gemmara* mi se pare mai puţin probabil decât următoarea explicaţie: Este un fapt că uşile templului s-au deschis brusc cu ocazia morţii lui Iisus, iar aceasta imediat după sau simultan cu sfâşierea vălului. Deoarece Sfânta Sfintelor se afla la un capăt [al templului, n.n.], locul cel Sfânt nu mai exista. Şi după cum cea dinainte a fost indicată de un semn, nu s-a întâmplat mai puţin cu aceasta din urmă; doar că evangheliştii, ca întotdeauna, au consemnat numai esenţialul, în vreme ce pe de altă parte [în Talmud, n.n.] s-a consemnat ceea ce era mai puţin esenţial şi care

---

[31] *Ibid.*, p. 15* xv, 85: Sanhedrin 43a. Al lui Haman-Mordecai la *Targum Shemi la Cartea Esterei* vii,9 (*ibid.*, p. 90) – *ibid.*, p. 17 * xx, 90.

[32] *Ibid.*, p. 88:

[33] Verbul talah (תלה), a spânzura, era unul comun: folosit în ***Deut.*** 21,22,23 – «De se va găsi la cineva vinovăţie vrednică de moarte şi va fi omorât, spânzurat de copac, / Trupul lui să nu rămână peste noapte spânzurat de copac, ci să-l îngropi tot în ziua aceea, căci blestemat este înaintea Domnului tot cel spânzurat pe lemn şi să nu spurci pământul tău pe care Domnul Dumnezeul tău ţi-l dă moştenire»; respectiv de către Sf. Ap. Pavel în ***Gal.*** 3,13 – « Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcându-Se pentru noi blestem; pentru că scris este: "Blestemat este tot cel spânzurat pe lemn"».

[34] *Ibid.*, p. 90.

[35] Hofman, *Die biblische Geschichte Neuen Testaments*, Nordlichen, 1883, p. 259, apud *ibid.*, p. 91.

în plus era o completare a povestirii Evangheliei, pentru care trebuie să mulţumim Talmudului”.[36]

g) Deşi adesea este confundat timpul activităţii lui Iisus Hristos, apare la un moment dat precizarea că Iisus a activat în perioada celui de-al doilea templu.[37]

h) Se afirmă despre Iisus, respectiv despre mama Sa că ar fi ajuns în iad.[38] Evident că această aserţiune talmudică reflectă concluzia celor care Îl urau pe Iisus, îndeosebi din cercurile ideologului lui Bar Kochba, Rabi Aqiba, prezentând ceea ce doreau să audă contestatarii lui Iisus.

5. Concluzii asupra textelor rabinice despre Iisus Hristos.

a) Scrierile rabinice despre Iisus Hristos pot fi caracterizate prin câteva trăsături fundamentale:

i. Exprimă resentimentele evreilor faţă de persoana şi opera lui Iisus, fapt pentru care se recurge la caricaturizare (spre exemplu, jocul de cuvinte prin care Evanghelia, *Ευαγγέλιον*, este considerată „pagină goală a păcatului”, *‘Awōn gillājōn*) [39] sau batjocură, procedee care influenţează şi poreclele care I se acordă.

---

[36] Gustaf Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and Lithurgy of the Synagogue,* Arno Press, A New York Times Company, New York, 1973 (pagini cu *) şi Heinrich Leibe, *Jesus Christ in the Talmud*, tr. Rev. A. W. Steane, în Gustaf Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and Lithurgy of the Synagogue*, Arno Press, A New York Times Company, New York, 1973 (pagini fără *), pp. 91-92.

[37] Gustaf Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and Lithurgy of the Synagogue,* Arno Press, A New York Times Company, New York, 1973 (pagini cu *) şi Heinrich Leibe, *Jesus Christ in the Talmud*, tr. Rev. A. W. Steane, în Gustaf Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and Lithurgy of the Synagogue*, Arno Press, A New York Times Company, New York, 1973 (pagini fără *), p. 30*, 27: povestea cu îngerul morţii, cu precizarea: „pentru că această poveste ca cea pentru Miriam, coafeza femeilor, a avut loc în vremea celui de-al doilea templu, deoarece ea era mama lui Iisus, după cum se relatează în (tratatul) Šabbath”– *Tosephta Chagiga* 4b [Cf. *Mo‘ed, H(agiga, Tosephta,* în Joseph Bonsirven, S.I., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens : Pour servir a l’intelligence du Nouveau Testament,* Roma, 1955, la pp. 277 sqq.].

[38] Gustaf Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and Lithurgy of the Synagogue,* Arno Press, A New York Times Company, New York, 1973 (pagini cu *) şi Heinrich Leibe, *Jesus Christ in the Talmud*, tr. Rev. A. W. Steane, în Gustaf Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and Lithurgy of the Synagogue*, Arno Press, A New York Times Company, New York, 1973 (pagini fără *), p. 39*, 92 sq.: Iisus în iad – Gittin 56b sq. [Cf. *Našim*, *Gittin*, şi *Tosephta*, în Joseph Bonsirven, S.I., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens : Pour servir a l’intelligence du Nouveau Testament*, Roma, 1955, la pp. 394 sqq.]. Cf. Gustaf Dalman, *op. cit*., pp. 92-96 (Iisus în limea nevăzută). *Ibid*., p. 39*, 30: Miriam, fiica lui Eli, în iad – *Pal. Chagiga* 77d., precum şi o genealogie fabuloasă a lui (H)aman, de pe vremea lui Ahaşveroş (Artaxerxe), care ajunge până la Zeus şi alte presonaje mitologice.

[39] Gustaf Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and Lithurgy of the Synagogue,* Arno Press, A New York Times Company, New York, 1973 (pagini cu *) şi Heinrich Leibe, *Jesus Christ in the Talmud*, tr. Rev. A. W. Steane, în Gustaf Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and Lithurgy of the Synagogue*, Arno Press, A New York Times Company, New York, 1973 (pagini fără *), p. 30*, 13: caricaturizarea numelui de „Evanghelie”– „Rabbi Meir o numeşte "‘Awen gillājōn" (pagină goală, lit. Margine, a răului), Rabbi Jochanan o numeşte " ‘Awōn gillājōn" (pagină goală a păcatului)./ גליוןeste margine care a rămas nescrisă, şi astfel goală. Se pare că rabinii au gândit că e remarcabil faptul că numele de Ευαγγέλιον nu indică termenul "carte" (ספר), ci o pagină nescrisă. NOTĂ: Aceate cuvinte nu stau în Talmud într-un loc anume, ci sunt o glosă la cuvintele הגליון וספרי מילין pe aceeaşi pagină, 18 rânduri de la

ii. O mare influenţă asupra felului în care au perceput rabinii ulteriori secolului al II-lea imaginea lui Iisus se datorează peceţii puse pe aceasta de către ura ce I-o purta Rabi Aqiba, "profetul" aşa-zisului Mesia insurecţional, Bar Kochba.

iii. Începând cu perioada lui Rabi Aqiba în privinţa vieţii lui Iisus se adaugă fantezii care corespundeau concepţiei lor despre El, ca născut în afara căsătoriei, fantezii care influenţează şi numele care I se dau, dar mai ales utilizarea acestor porecle, posibil anterioare, cu sens deturnat, pentru a desemna pretinşii bărbaţi ai Mariei, Mama Sa.

iv. Literatura cultică rabinică de după Hristos abundă, în pasajele care Îl pomenesc, în injurii la adresa Sa, reiterându-se aceleaşi acuze.[40]

b) Acuzele aduse lui Iisus Hristos la judecata Sa înaintea lui Pilat, respectiv în literatura rabinică seamănă cu cele aduse de tribunalul atenian lui Socrate. Paralela între cele două persoane se poate susţine până la un punct. Ceea ce îi apropie este faptul că amândoi puneau în pericol, prin activitatea lor învăţătorească, concepţia oficială a societăţii respective despre Divinitate şi (astfel) despre ea însăşi. Caracterul absolut al divinităţii face ca modul în care un om sau o societate anume se raportează la ea să fie de fapt o oglindă a acelui om sau a acelei societăţi. Iar oamenii sau cu atât mai puţin societăţile organizate nu se arată în general tolerante cu aceia care le sfărâmă idolii. Socrate a fost acuzat de ateism pentru că a îndrăznit să critice caracterul zeilor Greciei prea nedemn de Divinitatea adevărată. El a fost acuzat şi pentru ducerea în rătăcire a tineretului atenian. Iisus Hristos este acuzat de blasfemie, pentru că se numeşte Dumnezeu;[41] de vrăjitorie pentru minunile Sale;[42] de idolatrie – în mod nejustificat,

---

marginea inferioară”. *Shabbath* 116a [Cf. *Mo'ed*, *Šabbat*, în Joseph Bonsirven, S.I., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens : Pour servir a l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma, 1955, la pp. 148 sqq.]. Cf. şi concluzia pe care o trage Heinrich Leibe în Gustaf Dalman, *op. cit.*, pp. 96-98. Făcând abstracţie de atitudinea negativă a Talmudului faţă de Iisus Hristos, în parte pe fondul neînţelegerii mesianităţii Sale, iar în parte sub influenţa unor rabini influenţi care se vedeau în conflict de interese cu Iisus, precum Rabbi Aqiba, unii cercetători relevă unele paralele între literatura rabinică postbiblică şi Noul Testament. Astfel, ca exemple de asemănări: în privinţa tradiţiei, a predaniei, 1 Corinteni 15,3, 11,33 şi Abot 1,1: „Moise a primit Tora de la Sinai şi a transmis-o lui Iosua, iar Iosua bătrânilor…”; „Cu măsura cu care omul măsoară, cu aceea va fi măsurat” – ***Mt.*** 7,1-5, ***Mc.*** 4,24-25, ***Lc.*** 6,37-42 şi Sota 1,7-9, „deja cunoscută în epoca lui Iisus”; în privinţa contextului social – cum se procedează când profesia cere prezenţa între femei – ***In.*** 4,1-42 şi Qiduşim 4,14, respectiv ***Mt.*** 5,33 etc. – Miguel Pérez Fernandez, *Literatura rabinica*, în G. Aranda Pérez, F. García Martinez, M. Pérez Fernandez, *Literatura judía intertestamentaria*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 2000, pp. 459, 460, respectiv 462-465.

[40] Gustaf Dalman, *op. cit.*, pp. 40-47*: Iisus în Liturghia Sinagogii.

[41] ***Mt.*** 26,63-65: «Dar Iisus tăcea. Şi arhiereul I-a zis: Te jur pe Dumnezeul cel viu, să ne spui nouă de eşti Tu Hristosul, Fiul lui Dumnezeu. / Iisus i-a răspuns: Tu ai zis. Şi vă spun încă: De acum veţi vedea pe Fiul Omului şezând de-a dreapta puterii şi venind pe norii cerului. / Atunci arhiereul şi-a sfâşiat hainele, zicând: A hulit! Ce ne mai trebuie martori? Iată acum aţi auzit hula Lui».

[42] ***Mt.*** 10,25: «Destul este ucenicului să fie ca învăţătorul şi slugii ca stăpânul. Dacă pe stăpânul casei l-au numit Beelzebul, cu cât mai mult pe casnicii lui?». ***Mt.*** 12,24-28: «Fariseii însă, auzind, ziceau: Acesta nu scoate pe demoni decât cu Beelzebul, căpetenia demonilor. / Cunoscând gândurile lor, Iisus le-a zis: Orice împărăţie care se dezbină în sine se pustieşte, orice cetate sau casă care se dezbină în sine nu va dăinui. / Dacă satana scoate pe satana, s-a dezbinat în sine; dar atunci cum va dăinui împărăţia lui? / Şi dacă Eu scot pe demoni cu Beelzebul, feciorii voştri cu cine îi scot? De aceea ei vă vor fi judecători. / Iar dacă Eu cu Duhul lui Dumnezeu scot pe demoni, iată a ajuns la voi împărăţia lui Dumnezeu».

doar pentru a nu lipsi din şirul acuzaţiilor acest păcat atât de grav înaintea evreilor; şi respectiv de ducerea în rătăcire a evreilor şi a neamurilor. Toate aceste acuze se datorează învăţăturilor Sale morale noi, superioare, *revoluţionare*, care acuzau îngustimea formalismului la al cărui practică ajunseseră evreii.

Nesolidarizarea lui Iisus cu lupta zelotică a evreilor a constituit de fapt cea mai mare crimă în ochii conducătorilor şi patrioţilor evreilor din vremea Sa, datorită mitului mesianităţii globale a poporului ales. Credinţa în împlinirea istorică, politică (imediată), îi stăpânea pe evrei şi vedeau în ea confirmarea *Deus ex machina* a superiorităţii lor ca popor ales.[43] Marea viclenie de la procesul lui Iisus a fost că, neputând să Îl acuze de o astfel de faptă, conducătorii evrei L-au acuzat de contrariul, că Iisus ar vrea să-l concureze pe împăratul Romei. Chiar şi aşa, Pilat nu a găsit «nicio vină în El» (Luca 23,4), întrucât Iisus a afirmat clar că interesele Sale ca Împărat privesc o împărăţie spirituală, iar nu una terestră (Ioan 18,36: «Iisus a răspuns: Împărăţia Mea nu este din lumea aceasta».), condamnându-L, după ce s-a spălat pe mâini (Matei 27,24), ca urmare a presiunilor unei mulţimi nelegitime, dar instigate de mai-marii vremii dintre evrei.

c) În privinţa relatărilor Talmudului despre Iisus Hristos, reţinem concluzia lui Heinrich Leibe: „Două puncte ne sunt prezentate într-un mod frapant: Primul – Extraordinara sărăcie şi insuficienţă a acestor relatări; Al doilea – Caracterul lor fabulos. Neataşaţi de creştinătate şi văzându-şi mai de grabă idealul în persecuţia contemporană a acelei credinţe (cp. Faptele Apostolilor), daţi înapoi de către propria lor tradiţie orală – care a fost nu numai, ca orice tradiţie orală, în pericol de a se toci şi distorsiona, iar apoi de a dispărea complet din memorie –, ci de asemenea şi puternic influenţată de ura puternică împotriva lui Iisus, evreii au reţinut doar câteva trăsături esenţiale ale istoriei Lui în memoria lor şi anume: despre preoţia Lui numai consemnarea generală că El a fost un amăgitor al poporului şi un vrăjitor şi un nebun, care afirma despre Sine că este Dumnezeu; ceva mai mult despre procesul Său şi execuţia Sa, de vreme ce la ultima evreii luaseră parte cu atâta încântare. Prin urmare mai târziu, îndeosebi în şi din vremea lui R. Aḳiba, de la această îngustare a istoriei la câteva puncte, a apărut o nevoie curentă pentru mai multe poveşti despre Iisus. De aici originea impulsului de a dezvolta şi orna cu ridicol, pe care îl mai aveau. Fără să se preocupe de cronologie, ei au găsit (văzut) într-o veche relatare anonimă o poveste despre Iisus (v. pp. 41 sqq.); din fragmente izolate s-a creat independent o imagine uniformă (cp. Condamnarea şi execuţia lui Iisus, pp. 79 sqq.); în sfârşit, ei s-au predat purei ficţiuni pentru a da frâu liber dispreţului lor (cp. Cei cinci discipoli, pp. 71 sqq.). Expresii ale dispreţului, cuvintele ridicole, picante, şi astfel primite cu aplauze, au servit ca bază pentru noi fabulaţii (cp. Numele Pandēra şi Stada, pp. 7 sqq., precum şi a poveştii din Kallah 18b, pp. 33sqq.). Cât de mare a fost îngustarea în privinţa amintirilor despre Iisus, şi cât de puternic apoi reconstrucţia istoriei Sale a neliniştit spiritele poporului evreu, se vede din faptul singular că Aḳiba, omul care a luat cea mai activă parte la această proaspătă maltratare a lui Iisus a fost în mod clar ţinut în cea mai vie memorie în ceea ce priveşte relaţia lui cu creştinătatea, atât de mult încât Iisus a fost luat adesea drept contemporanul său. După această vreme a înmulţirii poveştilor privitoare la Iisus a urmat din nou o vreme în care n-a avut loc nicio relaţie cu creştinii. În această perioadă poveştile cu Iisus au fost lăsate tot mai mult de o parte, şi de asemenea multe producţii ale vremii pe care propunem a fi numită vremea lui Aḳiba, fiind reţinută doar acea puţină cantitate care se află înaintea noastră în Talmud. Dar faptul că ura

---

[43] Cf. Nikolai Berdiaev, *Sensul istoriei*, trad. Radu Păpăruţă, Ed. Polirom Iaşi, 1996, pp. 105-106.

împotriva lui Iisus a slăbit (adormit) doar puţin şi a aşteptat doar o atingere ca să reizbucnească, se vede din legenda Mariei (pp. 27 sqq.). // Din istoria originii poveştilor talmudice despre Iisus se poate înţelege nu doar lipsa de asemănare a acestor poveşti cu adevărata istorie a lui Iisus, ci şi imposibilitatea obţinerii unui tablou unitar din ele. Mai mult, acesta nu s-a încercat vreodată de către un evreu, ci aceste "pietre preţioase" au fost întotdeauna preţuite (cultivate) numai pentru capacităţile lor individuale. Că ele nu sunt pietre preţioase, ci numai absurdităţi, cercetarea noastră a dovedit îndeajuns. Percepţia valorii reduse a notelor talmudice despre Iisus îl conduc în mod necesar pe evreu spre citirea Noului Testament. – Dar ceea ce noi creştinii am câştigat din investigaţia anterioară este o armă pentru mâna dreaptă şi pentru cea stângă. Pentru orice evreu rezonabil noi am arătat nepotrivirea Talmudului pentru a fi socotit ca o sursă reală a istoriei lui Iisus; iar dacă ne referim la ne-evreu, dacă ar fi un necredincios, (îl conduce) la Mărturia Talmudului că Iisus ("Egiptean", i.e. neobişnuit) a lucrat minuni (pp. 45 sqq.), cât şi la repetata sa referire [a Talmudului, n.n.] la minunile lucrate de către ucenici prin numele Său (pp. 77 sqq.). În cele din urmă, trebuie să fim recunoscători faptului că încercarea papală de a distruge pasajele talmudice referitoare la Iisus a fost sortită eşecului”.[44]

Aşadar, cu toate că Talmudul şi alte scrieri rabinice prezintă o imagine vădit distorsionată a persoanei şi vieţii Mântuitorului Iisus Hristos, este clar că această literatură face referire la o persoană reală în cazul lui Iisus din Nazaret. Ne este confirmat faptul că Mântuitorul îşi atribuie firea dumnezeiască pe lângă cea omenească sau cel puţin faptul că el era mărturisit nu numai ca om, ci şi ca Dumnezeu de către creştinii celei mai timpurii Biserici. Chiar dacă vag, apare exprimată ideea unei conexiuni între persoana şi numele lui Iisus care este pronunţat în faţa bolnavului, şi harul vindecărilor pe care El l-a exercitat atât de mult în timpul propovăduirii Sale pământeşti. Tot indirect vedem urmele activităţii Sale de taumaturg în general, precum şi a activităţii de învăţător cu o mare personalitate, de vreme ce a reuşit să-i scandalizeze atât de mult pe evreii timpului Său încât să rămână ecouri ale confruntărilor rabinilor cu Mântuitorul, chiar dacă acestea sunt distorsionate din perspectiva oponenţilor săi.

d) Ar fi fost mai simplu pentru creştini să nu pomenească despre Zămislirea şi Naşterea minunată a Mântuitorului şi să nu spună multe alte evenimente minunate legate de El care erau greu de crezut şi uşor a fi luate drept poveşti inventate şi interpretate dezonorant. Dar faptul că nu au păstrat tăcerea în legătură cu aceste fapte ce pot scandaliza înseamnă că ei erau convinşi pe deplin de adevărul credinţei lor. Dar credinţa nestrămutată, pentru care au murit şi ca martiri, a creştinilor în astfel de fapte „greu de crezut”, în fruntea cărora este plasată Învierea din morţi a Domnului, este cea pe care se sprijină Biserica în favoarea adevărului acestor minuni legate de viaţa lui Iisus Hristos.

---

[44] Gustaf Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and Lithurgy of the Synagogue*, Arno Press, A New York Times Company, New York, 1973 (pagini cu *) şi Heinrich Leibe, *Jesus Christ in the Talmud*, tr. Rev. A. W. Steane, în Gustaf Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and Lithurgy of the Synagogue*, Arno Press, A New York Times Company, New York, 1973 (pagini fără *), pp. 96-98.

6. Abstract in English.

This article is a synthetic extract of the main informations about Jesus in the rabinic texts, mostly talmudic, based on the studies of Gustaf Dalman (1893 and 1973) and Heinrich Leibe (ed. 1973), and also on the editions of the rabinic texts of Bonsirven, 1955, and of G. Aranda Pérez et. al., 2000.

The religious resentments between Jewish and Christians affected, on both sides, the research in this domain, but lately there are registered significant results to the honest efforts.

Jesus is called in the Talmud Yešu (rarely Yehošua), with cognomena as: *ben Pandēra* (în Ḥullin 2, Tosephta, *ben Panṭēra* or *Panṭērē*) or *ben Stada* (*Satda*). H. Liebe tried some historical explanations of these names. For instance, *Satda* could be linked with *S'ṭath-da*, which leads to "unfaithful"; or *Pandēra* could be derivated from *panthera*, an animal understood as bearing the sins of the Greek-Roman world.

The Talmudic and post-Talmudic texts – besides the misperception of Jesus' teaching among Jews – it is largely influenced by Rabbi Aqiba's aversion for Jesus and his adherence to the cause of Bar Kochba.

However, the rabbinic texts offer some information that really meet the Gospel on historic ground. For instance, the Talmud writes about the father of Jesus as a carpenter, about the wrapping of the temple's veil. It notes sometimes that Jesus lived in the period of the second temple (even if other times mistakes about the time of his living), and brings some information about the martyred death of Jesus and His disciples, or about the healing powers of Jesus, even if it doubts about the source of this power.

The rabbinic texts keep their historic value for the New Testament and for the historicity of Jesus' life. Therefore, they deserve the research work of the Christian scholars in this respect.

CREAŢIE ŞI ESHATOLOGIE

Publicat: Drd. Şerban George Paul Drugaş, *Creaţie şi eshatologie,* în „Revistă Teologică", nr. 2, Editura Andreiana, Sibiu, 2008, pp. 5-44.

1. Creaţia.

1.1. Acţiunea creatoare.

Dumnezeu creează lumea de la început printr-o conlucrare între persoanele Sfintei Treimi. Astfel, potrivit Sfintei Scripturi şi a Sfinţilor Părinţi, lumea nu este o apariţie întâmplătoare [1] şi nici un rezultat al autoconstrucţiei materiei [2]. Sfântul Vasile cel Mare observă limitele analogiei între cuvântului creator şi cuvântul omenesc, în primul caz, atunci când Dumnezeu «a zis» (*Facerea* 1,3) şi s-a făcut lumina [3], iar apoi toate celelalte făpturi, nu este vorba de un discurs, o expunere, un glas, ci de o poruncă divină prin care toate încep să existe, prin care lumea toată este creată din nimic (cf. *Evrei* 11,3),[4] fără de materie preexistentă, fără ca lumea să fie coeternă cu Dumnezeu.[5]

Sf. Ioan Gură de Aur spune că „Este semnul celei mai mari nebunii să spui că toate s-au făcut dintr-o materie preexistentă şi să nu mărturiseşti că Dumnezeu, Creatorul universului, le-a adus din nefiinţă".[6] Creatorul este desăvârşit şi nesupus spaţiului şi timpului, care sunt caracteristici ale lumii create; El este „Cauzatorul veacului şi timpului şi al zilelor. (...) Bătrân Îl arată şi ca fiind de la început (...). ... ca Cel mai bătrân e primul în timp, iar ca Cel tânăr e *dinainte de numărul timpului*" (*τοῦ νεωτέρου δὲ τὸ κατ' ἀριθμὸν ἀρχαιότερον ἔχοντος*).[7] El a creat existenţele „Nu pe jumătate fiecare, ci a făcut tot cerul şi tot pământul; în acelaşi timp şi substanţa şi forma lor. Că Dumnezeu nu este descoperitor de forme; este Creator; *a creat însăşi natura*

---

[1] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron* , în *Scrieri* I , trad . Pr. D. Fecioru , Ed. IBMBOR, 1986, I:II, pp. 73.

[2] *Ibid.,* pp. 73 sq.

[3] Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeieşti,* IV:4, în id., *Opere complete,* trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, p. 147: „la început era fără formă"; aceeaşi idee ca la Sf. Vasile cel Mare, care spune că lumina iniţială nu este încă adunată în stele, vorbeşte de lumina spirituală a lui Dumnezeu şi de Lumina-Hristos din ***Ioan*** 1,4 sq. – Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.,* I:V, II:IV, pp. 75, 88 sq. Ştinţa vorbeşte în acest sens de o radiaţie remanentă pe care o pune pe seama Big-Bang-ului – radiaţia ubicuă, cu λ = 7,35 cm (microunde), descoperită de Penzias şi Wilson în 1964 la laboratoarele Bell – cf. Steven Weinberg, *Primele trei minute ale universului*, trad. Gheorghe Stratan, cuv. î. Ioan Rusu, Ed. Politică, Bucureşti, 1984, pp. 60 sq.

[4] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.,* II:VII, p. 93. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere,* vol. 1, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, 2003, II:II, p. 16.

[5] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.,* I:III, p. 74.

[6] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.,* II:II, p. 16.

[7] Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.,* X:2, p. 170 – P.G. 3, col. 945.

existenţelor [s.n.]" (*Οὐχὶ γὰρ σχημάτων ἐστίν εὑρέτης, ἀλλ' αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν ὄντων δημιουργός.*[8]).

Dumnezeu nu conlucrează în acţiunea Sa creatoare nici cu o materie sau energie materială, nici cu vreo altă putere spirituală: „Este, oare, om Creatorul, ca să aibă nevoie de o materiei preexistentă, pentru a-şi arăta arta Sa? Este Dumnezeu! Lui I se pleacă toate; creează cu cuvântul şi cu porunca".[9]

Acest mesaj este clar atât în Biblie cât şi la Sfinții Părinţi. El „*a creat însăşi natura existenţelor*" şi nimic din ceea ce există nu poate oferi ceva în plus energiei Sale necreate care le aduce pe toate la existenţă conform planului Său. Nu există ceva dintre cele create care să-şi datoreze sieşi existenţa, spre exemplu întunericul nu reprezintă vreun principiu al răului ca în gnozele dualiste, în marcionism, valentinianism sau maniheism.[10]

Cei care presupun alte principii decât însăşi puterea lui Dumnezeu imaginează „iarăşi alte prilejuri de *basme* şi începuturi ale unor *plăsmuiri lipsite de credinţă*, care răstălmăcesc cuvintele [Scripturii] pentru *presupuneri personale*" (*Πάλιν ἄλλαι μύθων ἀφορμαὶ, καὶ πλασμάτων δυσσεβεστέρων ἀρχαὶ πρὸς τὰς ἰδίας ὑπονοίας παρατρεπόντων τὰ ῥήματα*).[11]

Sfântul Apostol Pavel arată că una dintre valenţele credinţei este de a ne furniza cunoaşterea câtorva elemente de bază despre originea cosmică, deoarece numai Dumnezeu, care a creat lumea, ne poate descoperi ceea ce ne este util să cunoaştem în acest sens: «Prin credinţă înţelegem că s-au întemeiat veacurile prin cuvântul lui Dumnezeu, de s-au făcut din nimic cele ce se văd» (*Evrei* 11,3).[12]

A doua semnificaţie a rostirii lui Dumnezeu este Cuvântul ca a doua persoană a Sfintei Treimi, a Cărui taină Scriptura o descoperă încet, mai puţin în Vechiul Testament, însă îndeajuns de lămurit în Noul Testament ca să înţelegem că Fiul lui Dumnezeu participă la lucrarea Tatălui ca intermediar care formează făpturile care sunt create în conformitate cu felul în care El însuşi îl exprimă pe Tatăl: creaţia Îl oglindeşte pe Tatăl după modelul Fiului, cum arată Sf. Dionisie Areopagitul, raţiunile lucrurilor fiind astfel în conformitate cu Raţiunea dumnezeiască, după cum arată Sf. Maxim

---

8 Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II:III, p. 87 – P.G. 29, col. 33 B.

9 Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, III:II, pp. 24-25; cf. *ibid*. IV:III, p. 36; V:III, p. 49.

10 *Ibid*., II:IV, pp. 88-89.

11 Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.* , II:IV, p. 88 – P.G. 29, col. 36 B.

12 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime şi creaţia lumii din nimic în timp*, în *MO*, an XXXIX, 1987, nr. 2, [pp. 41-69], pp. 55 sq. şi nr. 3, [pp. 28-47], pp. 28-31. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Ideea de creatiune şi antropologie în scrierile Sfântului Atanasie*, în *MB*, an. XXIV, 1974, nr. 10- 12, p. 610-626. Cf. Benedict Ghiuş, *Despre creaţia lumii*, în *MO*, an IX, 1957, nr. 1-2, pp. 59-65; id., *Creaţiunea după Sfânta Scriptură*, în *MO*, an IX, 1957, nr. 9-10, pp. 641-647; id., *Creaţiunea la Sfinţii Părinţi*, în *MO*, an IX, 1957, nr. 11- 12, pp. 789-793. Serghie Bejan, *Cosmologia creştină. Crearea lumii de Dumnezeu din nimic*, în "Luminătorul", an LXXVI, 1943, nr. 1-2, pp. 20-31; nr. 1-2, pp. 163-168; nr. 5-6, pp. 275-290 şi nr. 7-8, pp. 445-457. Pr. Toma Gherasimescu, *Creaţia universului din punct de vedere filozofic, ştiinţific şi biblic*, 3 fascicule, Roman 1929-1931, 164 p. (o nouă ediţie sub titlul *Facerea lumii din punct de vedere filozofic, ştiinţific şi biblic*, Bucureşti, f.a., 184 p.); id., *Idei despre facerea lumii*, Bălţi, 1936.

Mărturisitorul.[13] Cuvântul lui Dumnezeu este Arhetipul (ἀρχέτυπον, Sf. Dionisie, IV:1) creaţiei, iar aceasta este după chipul Său, nu în sensul că ar putea fi cuprins sau gândit potrivit categoriilor creaţiei Cel incomparabil (Sf. Dionisie, IX:6), ci în sensul că pecetea Creatorului (*τῆς ἀρχετύπου σφραγῖδος* – Sf. Dionisie, II:5) se află asupra creaţiei Sale, raţiunile existenţelor (*τοὺς ὄντων λόγους* – Sf. Dionisie, IV:1; Sf. Maxim, 7d) fiind deiforme şi astfel făpturile îşi găsesc odihna şi sursa libertăţii lor adevărate, eliberarea de strâmtorarea păcatului, la Dumnezeu (Sf. Dionisie, V:1, şi Sf. Maxim, 7c, 7f).[14] Urmând raţiunile pentru care au fost create, făpturile raţionale, îngerii şi oamenii, urcă mintea lor ca şi chip dumnezeiesc la unirea cu Arhetipul prin asemănarea după puteri cu Cel neasemănat.[15]

Sfântul Duh îmbrăţişează creaţia cu dragostea dumnezeiască, canalizând potenţialităţile ei spre scopurile Creatorului. El este „Dătătorul de viaţă”, Cel care acţionează asupra creaţiei în sensul spiritualizării ei. De aceea Îl cunoaştem cu denumirea de Duh, după această acţiune sfinţitoare. Creaţia este creată pentru a tinde continuu spre Creator, iar Sfântul Duh vine în întâmpinarea acestui sens existenţial şi oferă creaţiei puterea de a realiza acest lucru. Sfântul Vasile cel Mare vede puterea creatoare a Sfântului Duh exprimată prin cuvântul ebraic *meraqhefeth* (מְרַחֶפֶת). Înţelesul originar al verbului – a cloci – reliefează o acţiune care stimulează potenţialităţile materiei pentru a genera ceva superior: oul, în cazul găinii, respectiv apele primordiale, create de Dumnezeu, care acopereau întreg pământul începuturilor, al primei zile a creaţiei. Sf. Vasile arată că apele sunt pregătite pentru a fi capabile să genereze şi pentru a întreţine viaţa. Sfântul vorbeşte mereu despre acţiunea creatoare a lui Dumnezeu, deci generarea vieţii nu poate fi văzută cu accent asupra proprietăţilor materiei, ci tocmai asupra puterii lui Dumnezeu, care doar El creează, doar El este capabil să armonizeze tipurile ontologice anterioare cu cele nou create.[16]

Prima distincţie prin care Dumnezeu structurează creaţia apare chiar de la început: polarizarea spirit-materie, precizată chiar în primul verset al Scripturii - «La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul» (*Fac*. 1,1).[17] Cerul sau lumea spirituală este populată de îngeri, cele nouă cete descrise de Sf. Dionisie Areopagitul, prezente

---

[13] Facerea 1,3 sq. ; Ioan 1,1-17 ; Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, III:II, pp. 98-99; Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, III:II, p. 25; Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.,* IV:10, V, pp. 149, 158-161.

[14] Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, II,5-6, IV:1-4, IX:6, pp. 141, 145-147, 169 (P.G. 3, col. 644 A sq., 693 B-C). Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae , Ed. IBMBOR, 1983 , 7c, pp.75-76, 7d, pp. 79-83, 7f, pp. 85-86.

[15] Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, IV:2, p. 146. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 7d, p. 81, 7h, p. 89. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, trad. Pr. Gh. Tilea şi Nicolae Barbu, Ed. Herald, Bucureşti, 1999, II:17, p. 95 – P.G. 36, col. 48C.

[16] Sfântul Vasile cel Mare , *op. cit.*, II:VI, p. 92. Cf. Jean Kowalewski , *Taina originilor* , trad. Dora Mezdrea , Ed. Anastasia , 1996, p. 31 sq.

[17] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I:V, p. 75. Sintagma „cerul şi pământul” (*eth – haşşamaim w^eeth – haareţ*) din *Facerea* 1,1 se referă nu doar la opoziţia spaţiu cosmic – pământ ci mai ales la opoziţia lumea spirituală – lumea materială, după cum s-a preluat şi în Simbolul Credinţei întărirea: „al celor văzute şi nevăzute” (cf. *Octoihul mic,* Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1991, p. 56).

toate, cu numele, şi în Biblie.[18] Doar spiritualitatea lui Dumnezeu este absolută, întrucât este necreată, îngerii fiind creaţi, cu spiritualitate relativă, incapabilă de atotcunoaştere sau putere absolută.[19] Cu toate acestea puterea lor este mare, pe lângă slujirea pe care o aduc neîncetat lui Dumnezeu, ei mijlocind şi pentru mântuirea oamenilor după căderea protopărinţilor Adam şi Eva.

Revelaţia accentuează câteva elemente care vin în contradicţie cu modalitatea modernă, dezcreştinată, de a concepe cosmologia. Aceste elemente desprinse din Sfânta Scriptură şi asumate de Sfinţii Părinţi într-o logică a credinţei în puterea şi manifestarea lui Dumnezeu sunt:

- rapiditatea creării existenţelor;[20]
- rolul lui Dumnezeu în detrimentul celui al creaţiei;
- sensul antropic în locul celui naturalist – uniformizator al filozofiilor dominante contemporane;
- purtarea de grijă a lui Dumnezeu în locul întâmplării.

Potrivit mărturiei Revelaţiei, începând cu primele două capitole ale *Cărţii Facerii*, Dumnezeu a creat lumea în şase zile, iar în ziua a şaptea S-a odihnit şi a binecuvântat lumea. Sf. Ioan Gură de Aur arată că era în puterea lui Dumnezeu să creeze totul nu doar într-o zi, ci într-o clipă, folosul creării treptate a lumii fiind antropic: „din pricina iubirii Sale de oameni şi a bunătăţii Lui”. Unul dintre sensurile acestui folos este gnoseologic: să nu ne lăsăm „mânaţi de gânduri omeneşti” să înţelegem că Dumnezeu este creatorul a toate şi toate pregătesc crearea omului.[21] Ambele idei se află în contradicţie cu stilul de gândire „pozitivist” dominant la ora

[18] Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia cerească*, VII-IX, în id., *Opere complete*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, pp. 23-29. Cf. şi Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, IV:V, p. 40. Cf. *Isaia* 6,2-3 (serafimi); *Iezechiel* 10 (Vedenia focului şi a heruvimilor).; *Coloseni* 1,16; *Psalm* 102,21; 1 *Tesaloniceni* 4,16 (arhanghel); *Psalm* 148,2 (îngeri). Cf. Benedict Ghiuş, *Despre îngeri*, în *MO,* an. IX, 1957, nr. 3 -4, p. 172- 181; id., *Îngerii la Sfinţii Părinţi*, în *MO,* an IX, 1957, nr. 7-8 p. 487-496.

[19] Cf. Petru Movilă, *Mărturisirea Ortodoxă*, trad. Traian Diaconescu, Ed. Inst. European, Bucureşti, 2001, Q.16.R., pp. 37-38. *Ibid.*, Q.8.R., p. 25.

[20] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, V:IV, p. 51: „Stăpânul *a poruncit şi* ***îndată*** pământul s-a deşteptat spre a naşte şi a ajuns gata să odrăslească seminţele” (*s.n.*). Aceste puncte, extrase din concepţia Sfinţilor Părinţi şi explicate în referatul de faţă cât permite spaţiul, sunt încălcate sau deformate de teologii creştini care îmbrăţişează uniformismul ştiinţei şi evoluţionismul. Aceste concepţii presupun lipsa intervenţiei divine în creaţie sau cel puţin abandonarea caracterului direct al acestei intervenţii, extinzând, inexplicabil pentru teologia patristică, ideea de inaparenţă a lucrării divine de acum, din lumea căzută, şi asupra începuturilor creaţiei, sub pretextul că doar aşa se poate înţelege kenoza divină. Cf. spre contraargument a doua venire cu slavă a Domnului şi tot accentul patristic pe caracterul manifest al actului creaţiei, iar nu ascuns în spatele evoluţiei. – cf. în această direcţie Pierre Teilhard de Chardin, *Fenomenul uman*, trad. Maria Ivănescu, Ed. Aion, Oradea, 1997, pp. 13 sq.; Alexandros Kalomiros, *Sfinţii Părinţi despre originile şi destinul omului şi cosmosului*, trad. Pr. prof. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 22-24 et *passim*; Pr. Dr. Doru Costache, *Logos şi evoluţie în cercetarea antropologică*, în *BO,* nr. 2, 2001, pp. 95-96, 99, 104-105 (preia poziţia lui Al. Kalomiros). Pentru un punct de vedere conform cu cel patristic, v. Ieromonah Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii şi omul începuturilor. Perspectiva creştin-ortodoxă*, trad. Constantin Făgeţan, Ed. Sofia, Bucureşti, 2001, *passim*.

[21] *Ibid.*, III:III, p. 27.

actuală. Mai mult, contextul nu permite exploatarea evoluţionistă a folosului general antropic.

În ceea ce priveşte ultimul aspect, care este determinant, tot Sf. Ioan Hrisostom comentează: „Ce poate fi mai ticălos şi mai nesocotit decât a încerca să spui şi să susţii că toate cele ce există s-au făcut la sine, şi gândind aşa să lipseşti creaţia de purtarea de grijă a lui Dumnezeu".[22]

În legătură cu durata acţiunii creatoare a lui Dumnezeu şi odihna Sa este de remarcat antiteza parţială dintre două texte biblice:

- *Facerea* 2,2-3, unde se arată că Dumnezeu S-a odihnit în ziua a şaptea de lucrările Sale după ce în şase zile a creat totul

- şi *Ioan* 5,17: «Dar Iisus le-a răspuns: Tatăl Meu până acum lucrează; şi Eu lucrez».

Locuri paralele există pentru ambele probleme, atât a zilei de odihnă, cât şi a continuităţii lucrării dumnezeieşti în lume. Aparenta antinomie se rezolvă dacă odihna lui Dumnezeu nu este înţeleasă în sens omenesc şi nici lucrarea divină, care este atotputernică astfel încât nu îi scade din capacitate după crearea făpturilor. Sf. Vasile cel Mare arată că puterea lui Dumnezeu nu se iroseşte, fiind incomparabil mai mare decât cere lucrarea în sine: „ceea ce a făcut este o mică parte din puterea creatoare a lui Dumnezeu. După cum olarul, cu aceeaşi meserie, face nenumărate vase, fără să-şi irosească meseria şi puterea, tot aşa şi Creatorul acestui univers nu are putere creatoare numai pe măsura creării unei singure lumi, ci puterea lui este nesfârşită; şi-a exprimat numai voinţa şi a adus la existenţă măreţiile celor ce se văd".[23]

Odihna lui Dumnezeu înseamnă că El a încetat să mai creeze o făptură nouă, încheind creaţia cu omul ca împărat al creaţiei.[24] De asemenea, în ziua a şaptea Dumnezeu nu doar că încheie lucrarea de aducere la existenţă a tipurilor creaturale, ci şi binecuvântează lumea, după ce în repetate rânduri apreciase bunătatea făpturilor create (*Facerea*, cap. 1, versetele: 4,8,10,12,16,21), culminând cu ziua a şasea, când, după ce îl creează pe om spune: «Şi a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau *bune foarte*» (*Facerea* 1,31). Aprecierea calităţii creaţiei nu este ca a cuiva care îşi dă seama de aceasta *post factum*, Dumnezeu fiind atotştiutor, ci Moise ne semnalează această apreciere pe potriva înţelesurilor omeneşti ca noi să vedem că Dumnezeu nu este autorul răului [25] şi că, din moment ce el dă cinstirea potrivită făpturilor Sale, şi noi trebuie să ştim să preţuim cum se cuvine folosul şi frumuseţea acestui dar al lui

---

[22] *Ibid.*, III:IV, pp. 27-28.

[23] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I:II, p. 73.

[24] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, VI:V, p. 65: „că nu pentru altcineva a adus pe toate acestea pe lume, ci numai pentru om, pe care avea să-l pună, nu după multă vreme, împărat şi domn peste toate cele create de El". Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *Scrieri* II, PSB 30, trad. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, 1998, cap. II, pp. 20-21.

[25] Cf. Sf. Vasie cel Mare, Omilia a IX-a, *Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, V, în *Scrieri* I, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1986, pp. 441 sq.

Dumnezeu pentru om [26], care este creaţia.[27] Faptul că Dumnezeu binecuvântează lumea creată după ce încheie crearea lumii văzute arată că El dă creaţiei o orientare, un *telos* spiritual. [28] Omul, ca făptură a lui Dumnezeu, primeşte binecuvântarea Lui, dar ca şi chip raţional al Său şi stăpân al lumii desemnat tot de către Stăpânul ceresc,[29] este capabil şi să binecuvânteze. Binecuvântarea nu e (doar) o rostire, o comunicare verbală, ci înseamnă încărcarea cu energie dumnezeiască a celor binecuvântate pentru ca ele să-şi urmeze telos-ul, dar de asemenea binecuvântarea nu e un act magic: făpturile raţionale pot alege conlucrarea cu energiile necreate care li se dăruiesc. Dumnezeu şi lumea sunt legaţi prin această comunicare energetică a cărei sursă este Creatorul, dar la care participă şi făpturile raţionale, conform cu raţiunile proprii. Minunile lui Iisus Hristos sunt astfel de acţiuni creatoare asupra făpturilor prin cuvântul – şi eventual alte gesturi, care toate sunt omeneşti – asociat cu harul dumnezeiesc.[30] Minunile lui Hristos sunt săvârşite prin cuvânt, de către Cuvântul, cu aceeaşi putere, cu aceeaşi acţiune creatoare a harului. Nu cuvântul ca discurs creează sau lucrează minuni, ci Cuvântul-Hristos, iar cuvântul-rostire indică doar pentru noi elementele cognoscibile ale acelei taine – mărturia unui fenomen, care ne indică lucrul în sine de nepătruns.[31]

Sfântul Ioan Gură de Aur observă un „algoritm” al zilelor creaţiei, repetându-se mereu aceşti paşi: poruncă, apariţie, rost, nume.[32] *Porunca* („Şi a zis Dumnezeu... să fie...”) nu reprezintă formularea unei propoziţii, ci expresiile alese de Moise ne descriu nouă caracterul instantaneu al fiecărui pas al creaţiei, întrucât *apariţia* unui nou tip ontic („Şi a fost... ”) urmează imediat poruncii. *Rostul* („Ca să...”) desemnează o funcţionalitate structurală: din momentul în care noul tip de element creat apare, lumea nu mai este la fel, ci câştigă un plus de organizare. Apariţia luminii, spre exemplu, introduce o nouă structurare cosmică, prezenţa luminii alternând cu absenţa ei, întunericul.[33] Se poate remarca pentru lumină şi tărie că termenul prin care începe să li

---

[26] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Creaţia ca dar şi tainele Bisericii*, în *ORT*, XXVIII, nr. 1, 1976, pp. 10 sq. Id., *Lumea ca dar al lui Dumnezeu şi crucea pusă peste acest dar*, în *Teologia Dogmatică Ortodoxă* , vol. I, Ed. IBMBOR, 1996 , pp. 234-237.

[27] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, III:III, p. 26. Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *Integritatea creaţiei pe baza referatului biblic*, în *MA*, an XXXI, 1986, nr. 4, [pp. 10-19], p. 15: „Frumuseţile lumii, legile ei estetice şi etice, toate elementele componente ale cosmosului sunt esenţiale numai în legătură cu necesitatea de a deservi omul pe calea devenirii sale”.

[28] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* , vol. I, Ed. IBMBOR, 1996 , pp. 232-234.

[29] Tocmai această calitate a omului, de stăpân, este văzută de Sfântul Ioan Gură de Aur ca reprezentând în mod esenţial chipul lui Dumnezeu din om, în *op. cit.*, VIII:III, p. 85.

[30] Cf. Sf. Dionisie Areopagitul, *Epistole*, VII:2, în id., *Opere complete*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, p. 260: „Unele lucruri mai presus de fire ca acestea s-au petrecut în acelaşi timp, fiind posibile de făcut de Hristos, atoatecauzatorul care face cele mari şi minunate care nu au număr”. *Ibid.*, VIII:1, p. 261.

[31] Cf. Stylianos Papadopulos, *Teologie şi limbaj. Teologie empirică – limbaj convenţional*, în *RT*, trad. Pr. Dr. Ilie Frăcea, anul IX (81), nr. 1, ian-mart., 1999, pp. 32.

[32] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, IV:III, p. 37.

[33] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron* , în *Scrieri* I , trad . Pr. D. Fecioru , Ed. IBMBOR, 1986, II:VI, p. 91: „întunericul nu are existenţă în sine însuşi, ci este aer lipsit de lumină” – de remarcat precizia extraordinară a definiţiei pentru veacul al IV-lea creştin!

se desemneze rostul este „a despărţi” (lumina – «şi a despărţit Dumnezeu lumina de întuneric», *Fac*. 1,4; tăria – «Ca să despartă apa de apă», *Fac*. 1,6). Delimitând, Dumnezeu structurează cosmosul în plină apariţie. În ziua a treia este vorba tot de o despărţire, a uscatului de ape, desemnată prin „adunarea apelor celor de sub cer” (*Fac*. 1,9). În ziua a patra apare opoziţia între pământ şi celelalte astre, luminătorii, care delimitează de data aceasta ziua de noapte pentru folosul efectiv al viitorilor locuitori ai pământului. În zilele a cincea şi a şasea Dumnezeu creează vieţuitoarele în medii diferite de viaţă: acvatice şi zburătoare (ziua a cincea), terestre (ziua a şasea). Omul, creat în ziua a şasea, ca şi animalele terestre, deşi împărtăşeşte cu acestea mediul de viaţă, se deosebeşte de ele prin raţiune. *Numele* („Şi a numit tăria cer”...) făpturilor este dat din punct de vedere antropic, în funcţie de ce proprietate a lor le face mai întâi să fie remarcate de om. Dumnezeu cunoaşte făpturile în esenţă, dincolo de eticheta unei proprietăţi mai evidente, care este numele, de aceea numirea făpturilor este pentru om, Dumnezeu desemnând astfel cea mai însemnată calitate a făpturilor pentru noi.

Sfinţii Părinţi observă adesea că Dumnezeu nu creează aşa cum s-ar aştepta un om, de multe ori nici în privinţa ordinii, nici a felului în care alcătuieşte vieţuitoarele. El creează soarele după vegetaţie, trupul omului îl alcătuieşte din ţărână. Dar toate aceasta nu îi scandalizează decât pe cei care nu au o credinţă desăvârşită în puterea creatoare dumnezeiască,[34] deoarece atunci „când Dumnezeu porunceşte, toate se pleacă, toate se supun voinţei lui”.[35]

1.2. Omul.

În ordinea creaţiei, omul este plăsmuit ultimul de către Dumnezeu, în ziua a şasea, din ţărâna pământului (*Facerea* 1,26-2,7), Creatorul suflând «în faţa lui suflare de viaţă» (*Fac*. 2,7). Toate aceste elemente care ni le dă Scriptura spre cunoaştere despre facerea omului au importanţa lor specifică. Sfinţii Părinţi comentează adesea în legătură cu momentul creării omului, că poziţia sa ultimă în ordinea creaţiei nu provine din vreo inferioritate a sa, ci dimpotrivă, Dumnezeu creează mai întâi palatul (lumea), iar apoi îl aduce la fiinţă pe împărat (omul).[36]

Omul este creat ultimul din purtarea de grijă a lui Dumnezeu, întrucât omul este o fiinţă specială care poartă pecetea divinităţii, raţiunea, şi care este capabilă să se asemene Creatorului prin bunătate (*Fac*. 1,26).

Raţiunea este nemijlocit legată de libertate [37] sau stăpânire, pe care le determină. Sfânta Scriptură sau Sfântul Ioan Gură de Aur vorbesc despre stăpânirea omului asupra naturii – aceasta reprezintă chipul lui Dumnezeu din om. S-ar spune că

---

[34] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, II:III-IV, pp. 18-19.

[35] *Ibid.*, II:III, p. 18.

[36] *Ibid*., VI:V, p. 65: „că nu pentru altcineva a adus pe toate acestea pe lume, ci numai pentru om, pe care avea să-l pună, nu după multă vreme, împărat şi domn peste toate cele create de El”. Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, 1998, cap. II, pp. 20-21.

[37] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, Bucureşti, 2003, II:VII, p. 58: „Dar negreşit raţiunea ni s-a dat în scopul deliberării, pentru aceea tot ce este raţional este şi liber”. Sf. Ambrozie (episcopul Milanului), *Scrieri*, II, P.S.B. 53, *Scrisori*, trad. Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, 1994, Scr. XXXVII: 9,22, pp. 173, 176.

aceste două surse omit problema libertăţii, însă nu este aşa, ci libertatea la rândul ei nu înseamnă altceva decât stăpânire raţională asupra naturii, atât a creaţiei în general, cât şi cea proprie. Dacă Dumnezeu ar fi înzestrat o făptură a Sa cu raţiune, dar nu i-ar fi dat în acelaşi timp şi libertatea, darul raţiunii ar fi fost inutil, pentru că făptura nu s-ar fi putut folosi de el, alegând între bine şi rău, dar şi între variantele binelui sau ale răului. Nu totul ţine de alegerea cuiva, dar ceea ce depinde de noi ne responsabilizează. Or, binele şi răul ţin întotdeauna de alegerea unei persoane conştiente. Sunt nenumărate exemplele de martiri sau mărturisitori care au ales binele în pofida preţului care l-au plătit pentru aceasta, de multe ori chiar viaţa. Sfânta Fecioară Maria a trăit în aceleaşi condiţii cu orice om umil din lumea aceasta, dar este „mai cinstită decât heruvimii şi mai mărită fără de asemănare decât serafimii" – şi iată astfel un model fericit în care chipul lui Dumnezeu în om, raţiunea liberă, s-a împlinit într-o asemănare extraordinară cu Dumnezeu, prin bunătatea vieţii.

Omul în mijlocul creaţiei este spirit împletit cu materie, o conlucrare între suflet şi trup prin care el are o datorie nu doar faţă de el însuşi, ci şi faţă de lumea materială, care nu îi este exterioară, cum le este îngerilor, ci împletită cu omul. Stăpânirea omului asupra naturii materiale ţine de preoţia omului în creaţie: „Omul sfinţeşte locul", cum spune proverbul popular. Aceasta este funcţia omului în natură şi unul dintre motivele pentru care Dumnezeu l-a înzestrat cu trup.

1.3. Puterea lui Dumnezeu şi neputinţa materiei.

Întreaga Revelaţie nu încetează să afirme puterea lui Dumnezeu care se manifestă nestăvilit în cursul acţiunii Sale creatoare. De aceea nu trebuie confundată smerenia lui Dumnezeu cu o abdicare de la prerogativele Sale. Ne putem aminti că Iisus Hristos, în timpul procesului dinaintea lui Caiafa, atunci când I se dă o palmă înainte de a fi condamnat se apără cu demnitate: «Iisus i-a răspuns: Dacă am vorbit rău, dovedeşte ce este rău, iar dacă am vorbit bine, de ce Mă baţi?» (*Ioan* 18,23). Iar acest eveniment are loc într-un moment de apogeu al revelării kenozei divine. Aceasta nu înseamnă că Dumnezeu nu ar acţiona kenotic dintotdeauna, ci trebuie înţeles că smerenia sau kenoza dumnezeiască nu înseamnă o lipsă de manifestare a puterii dumnezeieşti, ci smerenia lui Dumnezeu are un scop precis: acela de a lăsa făpturii raţionale libertatea de alegere, pentru ca dragostea cu care vine omul la Dumnezeu să fie deplină, nu constrânsă.

Pe lângă incapacitatea ontologică a făpturilor de a cunoaşte esenţa lui Dumnezeu se adaugă în lumea căzută o depărtare suplimentară de Dumnezeu, care ţine de condiţia căzută a firii actuale a oamenilor. Aceste impedimente cognitive nu provin aşadar dintr-o dorinţă a lui Dumnezeu de a se ascunde de lume. Dumnezeu nu se ascunde de lume, ci dimpotrivă, El se revelează lumii, dar în măsura în care lumea Îl poate recepta. De aceea în decursul zilelor creaţiei Dumnezeu nu îşi ascundea acţiunile prin intermediul vreunei evoluţii materiale pe care să o stimuleze periodic.

Lucrarea lui Dumnezeu este pentru noi întotdeauna subtilă, pentru că nu o putem cuprinde pe deplin, dar ea este cu toate acestea directă şi tot astfel trebuie să ne aşteptăm că a fost şi atunci când Dumnezeu a creat lumea, mai ales că Sfinţii Părinţi

luptă foarte adesea pentru a înlătura ideea că Dumnezeu ar avea nevoie de colaborarea materiei sau a oricui altcuiva în afară de El atunci când creează.

Toţi Sfinţii Părinţi care interpretează zilele Facerii vorbesc de o acţiune *directă* a lui Dumnezeu urmată de o conformare *imediată* a făpturii la porunca divină. De altfel hazardul şi lucrarea lui Dumnezeu nici nu pot convieţui în acelaşi sistem, atât logic, cât şi fenomenal. „Uniformism" şi „evoluţionism" – aceşti termeni nu pot deveni compatibili cu Revelaţia aşa cum îi înţelege ştiinţa materialistă, deoarece primul presupune absenţa intervenţiei lui Dumnezeu în lume (pentru atei, permanent; pentru deişti, după Big-Bang), iar cel de-al doilea presupune hazardul. Iar Revelaţia vorbeşte de lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, de pronie. Din aceste motive autorii care doresc cu tot dinadinsul să constrângă Revelaţia să dea răspunsuri în conformitate cu cele două teorii amintite, aflate astăzi în serioase probleme epistemologice [38] trebuie să ia în considerare faptul că nu este just să transfere, în spiritul naturalismului, atributele lui Dumnezeu asupra materiei, inclusiv puterea creatoare. Revelaţia Îl mărturiseşte pe Dumnezeul cel viu, a cărui conlucrare (sinergie) cu făptura *nu* aşează făptura pe poziţii egale, întrucât aceasta nu dispune de putere creatoare, ci creaţia îşi împrumută puterea de la Dumnezeu tot pentru a se conforma voiei Sale, atât din punctul de vedere al alcătuirii ei de la creaţie cât şi al spiritualizării ei eshatologice.

Puterea creatoare nu are cum să provină, aşadar, decât de la Dumnezeu, iar nu de la făptură, cu atât mai puţin de la materia nevie. Ştiinţa poate crea teorii care corespund unor *posibilităţi*, dar ea nu dispune de mărturia Celui ce din veci, din existenţa Sa nesupusă spaţiului şi timpului, a cunoscut lumea pe care a creat-o. Or, Revelaţia Creatorului vorbeşte, începând cu Cartea Facerii, continuând cu toată Sfânta Scriptură şi cu Sfinţii Părinţi de puterea nemăsurată a lui Dumnezeu care s-a revărsat la crearea lumii asupra făpturii pe care tocmai o alcătuia în conformitate cu voia Sa. Iar acestei puteri incomparabile lumea nu avea ce să îi adauge, decât eventual supunerea ei, întâi cu totul pasivă, cât priveşte materia, iar apoi activă în cazul făpturilor raţionale. Sfinţii Părinţi resping ideea unui alt gen de colaborări chiar cu îngerii, refuzând să admită că aceştia ar putea avea o contribuţie la actul creaţiei înseşi [39]. Cu atât mai mult materia nu avea cum să aducă o contribuţie proprie la actul creaţiei stabilind ea cursul evenimentelor în funcţie de vreo particularitate structurală sau întârziind procesul creaţiei. Dumnezeu „*a creat însăşi natura existenţelor* [s.n.]"[40], astfel încât proprietăţile făpturilor se conformează voinţei Sale şi nu El acestora. Nu este greşit să spunem că Dumnezeu îşi adaptează lucrarea particularităţilor creaţiei doar dacă înţelegem prin aceasta că El le orientează permanent după scopurile Sale superioare în funcţie de statutul lor ontologic.

Ştiinţa nu poate dispune de probe directe ale unei evoluţii progresive, de la sine, lente, a cosmosului, ci ea propune doar scenarii din care este eliminată lucrarea lui

---

[38] Cf. J.F.Coppedge, *Evolution: Possible or Impossible?*, [1973], Zondervan, Grand Rapids MI, 1980, Seventh Printing, pp.71-76.

[39] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, VIII:II, p. 83.

[40] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II:III, p. 87.

Dumnezeu. Vârsta de 10^{10} ani a universului este întemeiată pe ipoteza uniformistă [41]. Dacă se ia în considerare în loc acţiunea creatoare a lui Dumnezeu timpul nu mai este o problemă. Remarca Pr. Seraphim Rose, că timpul zilelor creaţiei ar fi incomparabil pentru noi cu cel de acum, este deosebit de plauzibilă [42]. Paleontologia nu a reuşit să furnizeze atât probe ale verigilor lipsă ale evoluţiei, cât să probeze imensele spaţii existente între specii [43].

2. Eshatologie.

2.1. Cădere, moarte, nemurire.

Evenimentul relatat de capitolul 3 al Cărţii Facerii [44] este la fel de bine cunoscut ca şi capitolele anterioare, atât credincioşilor cât şi celor care le neagă veridicitatea. Dumnezeu îi porunceşte lui Adam să nu mănânce din pomul cunoştinţei binelui şi răului (*Fac*. 2,17), poruncă extinsă, după cum se subînţelege, la toţi oamenii. Această primă poruncă este o înfrânare, deci, aşa cum arată Sf. Ioan Gură de Aur, un post [45]. Eva, îndemnată de şarpe îl îndeamnă şi pe Adam şi ei amândoi păcătuiesc (*Fac*. 3,6). Ce este păcatul? El este întotdeauna o neascultare de Dumnezeu. Întrucât făpturile sunt legate ontologic de Creator, neascultarea aduce după sine degradarea fiinţei. Or, pentru om, suprema degradare a fiinţei este moartea, despărţirea sufletului de trup. Dumnezeu a îngăduit moartea ca pedeapsă pentru păcat nu spre răul (*Fac*. 2,17), ci, aşa cum arată Sf. Simeon Noul Teolog, spre binele omului, pentru a curma modul de existenţă căzut introdus de păcat [46]. Dumnezeu nu retrage darul existenţei făpturilor Sale raţionale, indiferent de alegerea lor spre bine sau spre rău, deoarece, aşa cum arată Sf. Ioan Damaschin însumând înţelepciunea antică şi creştină asupra acestui punct, răul adevărat este, pentru cineva, doar păcatul propriu şi chiar şi acesta nu poate covârşi binele făcut de Dumnezeu care a creat totul [47].

---

[41] Cf. Martin Rees, *Doar şase numere*, trad Irinel Caprini, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 159; V. L. Ghinzburg, *Astrofizica contemporană*, trad. Dan Răutu şi Elena Toma, Editura enciclopedică română, Bucureşti, 1972, p. 80.

[42] Cf. Ieromonah Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii şi omul începuturilor. Perspectiva creştin-ortodoxă*, trad. Constantin Făgeţan, Ed. Sofia, Bucureşti, 2001, p. 319.

[43] K.S. Thomson, *The Meanings of Evolution*, „American Scientist", Vol. 70, September-October 1982, pp.529-530. Cf. Duane T. Gish, *Evolution: The Fossils Still Say No!*, Institute for Creation Research, 1996, *passim*.

[44] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* , vol. III, Ed. IBMBOR, 1997, pp. 145 sq. Id., *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000, pp. 31 sq. Id., *Sfânta Treime şi creaţia lumii din nimic în timp*, în *MO*, an XXXIX, 1987, nr. 3, pp. 34-36. Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, trad. Mihai Cantuniari, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2004, pp. 23 sq.: cap. II, *Păcatul: eşec existenţial*. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Un capitol din teologia biblică vechi-testamentară: moartea, nemurirea sufletului, judecata şi viaţa viitoare*, în *MA*, an. IV (76), 1994, nr. 3, pp. 3-10.

[45] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, I:II, p. 8.

[46] Sf. Simeon Noul Teolog, *Ţelul vieţii creştine*, trad. Arhim. Paulin Lecca, Ed. Anastasia, 1996, p. 18. A se vedea însăşi diferenţa dintre felul vieţii de după moarte dintre drepţi şi păcătoşi încă în Vechiul Testament, când cei drepţi nu sufereau chinurile păcătoşilor în şeol, şi cu atât mai mult în Noul Testament, când Iisus Hristos a deschis raiul cu învierea Sa – cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *art. cit.*, pp. 4-7.

[47] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, IV:XIX, pp. 188-190. Cf. în acelaşi sens Sfântul Vasie cel Mare, Omilia a IX-a, *Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, V, *ed. cit.*, pp. 441 sq. ; Id., *Omilii la Hexaemeron* , *ed. cit.* ,

Lipsa de înţelegere asupra căderii în păcat a protopărinţilor a dus la o serie de concepţii greşite despre Dumnezeu şi despre om. Întâi apare răstălmăcirea care doreşte să Îl învinuiască de rău pe Dumnezeu sau să Îl acuze de nedreptate în modul cum i-a pedepsit pe oameni. Răspunsul în acest caz se află mai sus [48]. O altă răstălmăcire frecventă este că Dumnezeu i-ar împiedica pe oameni de la cunoaştere, pentru a nu I se asemăna. Aceasta nu este alta decât interpretarea diavolului. Nu de puţine ori gânditorii s-au văzut ispitiţi să vadă aici un fel de prometeism al diavolului sau, în epoca pozitivistă de după iluminism, să se înţeleagă dincolo de acest „mit" opoziţia dintre Biserică şi ştiinţă şi, deci, caracterul retrograd al Bisericii care ar îndemna la obedienţa oarbă faţă de divinitate în locul cunoaşterii. În relatarea biblică ştim bine că diavolul îi minte pe protopărinţi că nu vor muri, iar păcatul lor este că se încred în cel ce Îl contrazice pe Creatorul lor, a cărui minciună dealtfel nu s-a împlinit, căci suntem toţi muritori. Întreaga filozofie „pozitivistă" neagă Revelaţia, Îl contrazice pe Dumnezeu în numele unei cunoaşteri fără de El. Însă după cum insinuările malițioase ale pozitivismului cu privire la opoziţia dintre Biserică şi cunoaştere sunt fără temei, tot astfel Dumnezeu nu a dorit prin prima Sa poruncă a-i împiedica pe oameni să cunoască, ci să-i împiedice să cunoască, adică să experieze răul.[49]

Origen a fost influenţat în teologia sa asupra creaţiei şi a eshatologiei de doctrinele gnostice ale emanaţionismului, de unde a rămas în filozofia occidentală tentaţia unui asemenea tip de explicaţie a căderii şi răscumpărării prin Iisus Hristos, ca îndepărtare şi revenire mecanică la sursă, ceea ce diminuează rolul fundamental al libertăţii în teologia ortodoxă [50]. Fer. Augustin, în încercarea de a combate părerile lui Pelagius, a exagerat rolul harului Dumnezeiesc în relaţia dintre Dumnezeu şi om. De aici s-a ajuns la faptul că aproape întreaga teologie apuseană, şi catolică şi protestantă [51] a fost guvernată de un determinism al harului – echilibrul sinergiei dintre om şi Dumnezeu din ortodoxie a fost alterat. Astfel s-a spus că omul a trăit în starea adamică datorită darului supraadăugat (*donum superadditum*): nu pentru că Dumnezeu l-ar fi creat astfel pe om încât un adaos îl face sfânt, iar atunci când Dumnezeu îndepărtează acest adaos, omul trăieşte starea căzută de după primul păcat. În ortodoxie înţelegem că

1986, II:IV, p. 90; Sf. Antonie cel Mare, *Învăţături despre viaţa morală*, în *Filocalia* II, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, Bucureşti, 1992, & 150, p. 43. În gândirea apuseană, mai ales de la Leibniz încoace, teodiceea a ajuns ca o demonstraţie a credinţei, iar nu numai o argumentare a bunătăţii lui Dumnezeu pe temeiul credinţei – cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Eseuri de teodicee asupra bunătăţii lui Dumnezeu, a libertăţii omului şi a originii răului*, trad. Diana Morăraşu şi Ingrid Ilinca, introd. Nicolae Râmbu, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, pp. 89 sq. şi *ibid., Studiu introductiv*, p. 6.

[48] De la Sf. Ioan Damaschin şi Sf. Simeon Noul Teolog.

[49] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *Scrieri* II, *PSB* 30, trad. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, 1998, cap. XX, pp. 57-59.

[50] Deşi Origen afirmă adesea formal valoarea libertăţii, contaminările emanaţionist-gnostice ale teologiei sale îi diminuează rolul – Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Introducere* la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Dtăniloae, Ed. IBMBOR, *PSB* 80, 1983, pp. 5-35; cf. Pr. Marin Branişte, *Eshatologia în concepţia lui Origen*, în *ST*, an. X, 1958, nr. 7 -8, p. 440-453. Vezi şi penultima notă la acest articol.

[51] Luther afirmă *sola gratia*, iar Calvin duce la extrem ideea predestinaţiei.

Dumnezeu l-a creat pe om ca firea sa naturală să fie cea unită cu Dumnezeu [52], iar despărţirea de Dumnezeu înseamnă o scădere a naturii sale înseşi: natura completă a omului este în starea de comuniune cu Dumnezeu, iar Iisus Hristos readuce posibilitatea unirii cu Dumnezeu tocmai pentru ca omul să-şi poată redobândi desăvârşirea firii şi să trăiască şi mai fericit după înviere decât Adam în rai, dobândind statornicirea în bine. Sfinţii Părinţi zic adesea că nu se cuvenea să dobândească omul raiul neîncercat [53]: încercările vieţii [54] acesteia au tocmai menirea de a dovedi cine îşi doreşte cu adevărat comuniunea cu Dumnezeu. Or, sfinţii, trăind în aceeaşi lume ca şi noi nu s-au plâns de vreo nedreptate a lui Dumnezeu, ci au încercat să-şi înfrângă propriile neajunsuri ale firii pentru a avansa în asemănarea cu Dumnezeu, pe care El nu doar că ne-o doreşte (contrar minciunii „tatălui minciunii" /cf. *Ioan* 8,44 / din *Fac*. 3,3-5), dar ne-a şi facilitat dobândirea ei cu preţul sângelui Dumnezeu-omului, Iisus Hristos.

Comparând ispita iniţială, a diavolului asupra protopărinţilor, cu ispitele vieţii, apare necesitatea stabilirii unui raport corect între păcatul strămoşesc şi păcatele personale de după cădere. Păcatul strămoşesc determină un nou gen de viaţă, viaţa căzută de după primul păcat, cu suferinţele şi limitările ei, dar aceste consecinţe, inclusiv moartea, nu au putere de constrângere asupra alegerilor morale [55]. De aceea faptele bune au o justificare deplină în formarea ontologică a fiecăruia şi în zidirea Bisericii ca trup al lui Hristos, iar nu sunt o sumă de merite acumulate juridic, uneori până la un „exces" al sfinţilor redistribuit în Biserica luptătoare – pe temeiul celor spuse de Mântuitorul că nu ne putem face decât cel mult datoria (*Luca* 17,10), ca nişte răscumpăraţi care nu putem înlocui actul Răscumpărătorului, rămânând pururea datori, însă nu indiferent ce fel de datori: care se străduie să se folosească de darul Stăpânului sau nu. De aceea şi mântuirea realizată pentru noi de Hristos nu este un act magic prin care noi suntem izbăviţi *sola gratia* şi *sola fide*, deşi protestantismul nu a făcut decât să tragă această concluzie ultimă din ceea ce preluase din catolicism.

Încercările mari care vin asupra Bisericii după Înălţarea la cer a Mântuitorului sunt punctate prin profeţii ale Noului Testament pentru a-i preveni pe creştini şi a-i învăţa cum să nu se lepede de adevărata credinţă în mijlocul rătăcirilor, înţelegând că necredinţa, oricât şi-ar aroga meritele adevăratei cunoaşteri, a adevăratei înţelepciuni, este dovedită în frauda ei de înălţimea învăţăturii creştine. Continuând şi îmbogăţind

---

[52] Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, pp.12-13.

[53] Sf. Antonie cel Mare, &.7, în *Patericul*, Alba Iulia, 1994, p. 8.

[54] Faptul că lumea căzută în care trăim este nedreaptă este prima obiecţie care i se ridică lui Leibniz atunci când el afirmă că trăim în cea mai bună dintre lumile posibile, dar el răspunde că răul adevărat este doar cel care afectează mântuirea, răul moral: păcatul este răul care îl afectează cu adevărat numai pe săvârşitor, necazurile putând aduce uneori chiar efecte contrare din punct de vedere spiritual, adică întoarcerea la Dumnezeu (Leibniz, *op. cit.*, *Studiu introductiv*, pp. 16-18 şi cf. & 42, 413, 416). Pentru aceeaşi idee a adevăratului bine sau rău şi a dreptăţii lui Dumnezeu care se împlineşte chiar şi prin intermediul necazurilor, cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, în *Scrieri* II, PSB 30, trad. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, 1998, cap. 21, pp. 317-318.

[55] Acest aspect l-a făcut şi pe Søren Kirkegaard să reproşeze erorile moştenite din teologia apuseană – cf. Søren Kirkegaard, *Conceptul de anxietate*, trad. Adrian Arsinevici, introd. Villy Sørensen, Ed. Amacord, Timişoara, 1998, I:2, II:1, pp. 64-69, 94-95 ş.a.

opera Vechiului Testament, Mântuitorul, Sf. Apostoli Ioan şi Pavel ne oferă semne călăuzitoare spre sfârșitul lumii sau semne eshatologice.

2.2. Semnele eshatologice.

În Sfânta Scriptură apar numeroase semne eshatologice. În Vechiul Testament acestea se întâlnesc îndeosebi la Profeţi şi în Psalmi, iar în Noul Testament este celebru cap. 24 de la *Matei*, urmat de texte din Apocalipsa ori din epistolele pauline.[56] În *Matei* 24 Mântuitorul ne oferă o serie de astfel de semne la cererea expresă a ucenicilor săi. Iată o structurare a semnelor eshatologice pe baza celei pe care o realizează însuşi Mântuitorul Iisus Hristos, cu unele referiri vetero- şi neo-testamentare adiacente:

(1) Falşi hristoşi (*Matei* 24, 4-5,23-28); Prooroci mincinoşi (*Matei* 24, 11,23-28; 1 *Ioan* 4); Hristoşi mincinoşi şi prooroci mincinoşi (*Matei* 24,23-28; cf. 2 *Ioan* 1,7);

(2) Războaie, foamete, ciumă, cutremur (*Matei* 24,6-8);

(3) Martiri (*Matei* 24,9);

(4) «Atunci mulţi se vor *sminti* şi se vor *vinde* unii pe alţii; şi se vor *urî* unii pe alţii» (*Matei* 24,10);

(5) «Iar din pricina înmulţirii fărădelegii, *iubirea multora se va răci*. Dar cel ce va răbda până sfârşit, acela se va mântui» (*Matei* 24,12-13);

(6) Propovăduirea Evangheliei în toată lumea (*Matei* 24,14); «Pentru că nu voiesc, fraţilor, ca voi să nu ştiţi taina aceasta, ca să nu vă socotiţi pe voi înşivă înţelepţi; că împietrirea s-a făcut lui Israel în parte, până ce va intra tot numărul neamurilor» (*Romani* 11,25);

(7) Urâciunea pustiirii în locul cel sfânt: dărâmarea templului din Ierusalim, respectiv venirea lui Antihrist (*Matei* 24,15-22). Unii au interpretat acest pasaj din *Matei* ca referitor la Antihrist, deşi unii autori [57] consideră că acest context nu permite o coroborare deplină cu: *Daniel* 9, 24-27; *Daniel* 12; 2 *Tes*. 2; 1 *Ioan* 2,18 sq., 4,3; 2 *Ioan* 1,7; *Apoc*. 13);

(8) Dezorganizare cosmică («Iar îndată după strâmtorarea acelor zile, soarele se va întuneca şi luna nu va mai da lumina ei, iar stelele vor cădea din cer şi puterile cerurilor se vor zgudui.» – *Matei* 24,29);

(9) «Atunci se va arăta *pe cer semnul Fiului Omului* şi vor plânge toate neamurile pământului şi vor vedea pe *Fiul Omului venind pe norii cerului, cu putere şi cu slavă multă*» (Matei 24,30);

(10) «Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece» (*Matei* 24,35); «Şi am văzut cer nou şi pământ nou» (*Apoc*.21,1). Cf. în acest sens *Apocalipsa* 4 (Priveliştea cerească) şi *Isaia* 66: (Lepădarea jertfelor. Judecata şi Împărăţia Domnului).

Sf. Ioan Gură de Aur consideră că &.7 se referă la războaiele iudaice datorate nelegiuirii comise de poporul ales împotriva lui Mesia, urmate de dărâmarea templului şi amplasarea pe locul său a statuii împăratului Vespasian ca „urâciune a pustiirii în locul cel sfânt" [58]. Acest eveniment le polarizează pe toate cele anterioare, chiar şi

---

[56] Pr. Prof. Mircea Chialda, *Raportul dintre Vechiul şi Noul Testament (Unitatea Sfintei Scripturi)*, în *BOR*, an XCIX, 1981, nr. 5 - 6, pp. 541-562.

[57] Pr. Prof. Ioan Constantinescu, *Cuvântarea eshatologică a Domnului nostru Isus Hristos. Scurt comentar*, în *GB*, an XXXVIII, 1979, nr. 1 -2, [pp. 51-77], pp. 58-59.

[58] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, „Scrieri partea a treia", *PSB* 23, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1986, LXXV:I-V, LXXVI,I-V, pp. 848-870. Sf. Ioan include ciuma, cutremurele etc. în categoria „războaielor", de data aceasta venite de la Dumnezeu pentru nelegiuiri. Cf. pentru semnele sfârşitului şi Pr. V. Sorescu, *Sfârşitul lumii în perspectiva profeţiilor biblice*, Ed. Saeculum I.O. şi Vestala,

propovăduirea Evangheliei până la marginile lumii, fiind de remarcat eroismul apostolilor, care reuşesc să răspândească învăţătura lui Hristos, în condiţii potrivnice, până la limitele „lumii vechi”, cunoscute civilizaţiilor antice mediteraneene: din Spania (Sf. Ap. Pavel [59]) până în India (Sf. Ap. Toma), din Sciţia şi Dacia (Sf. Ap. Andrei) până în Etiopia (Sf. Ap. Matei) [60]. Răspândirea rapidă a învăţăturii lui Hristos este «spre mărturie la toate neamurile» (*Matei* 24,14), întrucât „Evanghelia a fost propovăduită pretutindeni, dar n-a fost crezută pretutindeni” [61].

A doua parte a profeţiilor din *Matei* 24 se referă la venirea lui antihrist, însoţită de o dezorganizare cosmică nemaiîntâlnită, o continuare mult mai spornică a activităţii profeţilor mincinoşi şi falşi hristoşi [62]. Semnul Fiului Omului este indubitabil Sfânta Cruce, care se va vedea în vremurile din urmă mai strălucitoare decât soarele [63]. O dată cu momentul celei de-a doua veniri a lui Hristos, care va fi evidentă lumii, nu în ascuns, şi a Judecăţii de Apoi (&.9) are loc transformarea finală a lumii (&.10), despre care dă mărturie însuşi Hristos.

Cartea *Apocalipsei* este în întregime una a profeţiilor eshatologice, înfăţişând semne ale viitorului apropiat (cf. cap. 1-3, scrisorile Sf. Ap. Ioan către cele şapte Biserici) sau îndepărtat al Bisericii, aspecte ale dramei ei viitoare (cf. cap. 6-11, cele şapte trâmbiţe; cap. 12, unde Femeia prigonită are două interpretări, ambele valabile: Maica Domnului, respectiv Biserica [64]), precum şi vedenii ale slavei Dumnezeieşti actuale (cap. 4, Priveliştea cerească) sau viitoare, a Împărăţiei cerurilor (cap. 21-22 [65]). În Apocalipsa sunt preluate teme deja prezente în alte texte profetice, într-un context mult mai vast, cum ar fi venirea lui antihrist, descris ca a doua fiară, care slujeşte celei dintâi (diavolul) şi se foloseşte de un prooroc mincinos pentru a subjuga lumea [66]

Bucureşti, 1996, pp. 79 sq. Profeţiilor biblice eshatologice li se adaugă cele patristice, alături de explicaţii, care întregesc înţelegerea textului scripturistic – o colecţie în acest sens este realizată de Zosima Pascal, în *Sfârşitul omului*, Ed. Credinţa strămoşească, 1998.

[59] *Ibid.*, LXXV:II, p. 852 (cf. *Romani* 15,24,28).

[60] Cf. Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală*, vol. 1, ed. a II-a revăzută şi completată, Ed. IBMBOR, 1975, p. 46.

[61] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, LXXV:II, p. 852.

[62] *Ibid.*, LXXVI:III, pp. 865 sq.

[63] *Ibid.*

[64] Cf. Andrei, arhiepiscop al Cezareei, *Tâlcuire la Apocalipsa lui Ioan*, P.G. 106, col. 329; Arethas, episcop al Cezareei, *Culegeri de tâlcuiri la Apocalipsa lui Ioan*, P.G. 106, col. 668. Cf. John Breck, *Sfânta Scriptură în Traditia Bisericii*, trad. Ioana Tămăian, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003, pp. 223.

[65] Texte anterioare, veterotestamentare, semnificative, sau neotestamentare în afară de Evanghelii, care sunt pline de prevestirea Împărăţiei cerurilor, cu elemente regăsite şi în cuvântările lui Iisus, sunt *Isaia* 43, 54, 66; *Daniel* 12; 1 *Tesaloniceni* 4-5, 2 *Tes.* 2.

[66] Activitate zadarnică în privinţa celor care rămân ataşaţi credinţei în Hristos – cf. H. M. Féret, *L'Apocalypse de Saint Jean. Vision chrétienne de l'histoire*, Ed. Corêa, Paris, 1943, p. 280. Cf. *Apoc.* 14, cu comentariile la acest loc ale lui Arethas, *op. cit.*, col. 684 şi Andrei al Cezareei, *op. cit.*, col. 344 ; respectiv *Apoc.* 15,1-4. – Cf. Arethas, *op. cit.*, col. 700 C: «Ἡ δὲ τοῦ Ἀρνίου ὠδή τις ἄν ἄλλη, εἰ μὴ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ χρηματίζοντος συντεθειμένη, ἥν καὶ ἄσουσιν οἱ ἀπό Χριστοῦ καὶ μετά Χριστόν αἰσίως πολιτευσάμενοι, τὴν ἀκατάπαυστον ἐν χάριτι, τὸ μεγαλείον ἐξαγγέλοντες τῶ Ἀρνίῳ, ἤτοι τῷ Κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, ᾠκονομημένης σωτηρίως ἡμῖν τῆς παντοκρατορικῆς, δικαίας καὶ ἀληθινὴς ὁδηγίας.» = „Iar cântarea Mielului ce este altceva decât cea compusă de către cel ce dă răspuns [lat. *responsa dat*]? Iar pe aceasta o

împotriva voinţei lui Dumnezeu (cap. 13, texte anterioare: *Daniel* 12, cf. *Matei* 24,23 sq. *apud* Sf. Ioan Hrisostom – v. supra, 2 *Tes*. 2).[67] Cărţile sau textele profetice din Vechiul Testament au impact asupra scrierilor eshatologice neotestamentare deoarece unele dintre temele lor răzbat înspre aceleaşi finaluri eshatologice mai clar dezvăluite, prin Hristos, în Noul Testament. Astfel sunt, între altele [68], cărţile *Isaia* [69] sau *Daniel* – care pe lângă bogăţia vedeniilor cereşti [70], prezente de altfel la toţi profeţii mari [71], impresionează şi prin ultimul capitol (cap. 12), dedicat venirii lui antihrist şi învierii morţilor.[72] Sf. Ap. Pavel aduce şi el o importantă contribuţie eshatologiei, precizând că toţi vor trece prin moarte spre înviere, inclusiv cei pe care parusia îi va surprinde în viaţă, iar a doua venire a lui Hristos nu va fi atât de curând cum se aşteptau mulţi dintre primii creştini (1 *Tes*. 4-5; 2 *Tes*. 2) [73].

Cu toate că profeţiile în general sunt expuse cu amănunte, evidenţa celor vestite survine doar în momentul împlinirii lor. Tot astfel a fost cazul profeţiilor care vesteau războaie [74], exilul babilonic [75], dărâmarea Ierusalimului şi templului [76], venirea lui Mesia [77] şi tot astfel se întâmplă cu semnele eshatologice, respectiv cu venirea propriu-zisă a lui Hristos a doua oară, care se suprapune cu Judecata de Apoi şi cu

---

acceptă [privesc favorabil], cei ce trăiesc [convieţuiesc – tentă socială], conformându-se, potrivit lui Hristos şi după [urmând lui] Hristos. Pe această cântare nesfârşită în har o vestesc, întru mărire, Mielului, adică Domnului Iisus Hristos, spre călăuzirea dreaptă şi adevărată, rânduită în mod atotputernic mântuirii noastre." – tr.n. Pr. asist. Dr. Nicolae V. Dură, *Hiliasmul, doctrină ereziarhă*, în „Ortodoxia", an XXXVI, 1984, nr. 1, p. 73: antihristul este identificat cu un ereziarh.

[67] Cf. Î.P.S. Bartolomeu Valeriu Anania, *Introducere* şi note la Apocalipsa, în *Noul Testament* (comentat), Ed. IBMBOR, 1993, pp. 439-440 sq.; *ibid*., passim; Cf. Pr. Prof. Ioan Constantinescu, *Studiul Noului Testament*, Manual pentru institutele teologice, Ed. IBMBOR, 1981, p. 302; Pr. Dr. Ioan Mircea, *Apocalipsa*, Ed. Harisma, Bucureşti, 1995, *passim*; Arhiepiscop Averchie Tauşev, *Apocalipsa sfântului Ioan: un comentariu ortodox*, Ed. Sophia, 2005, *passim*.

[68] *Ieremia* 31, *Iezechiel* 36-39, *Miheia* 4, *Ioil* 2,23 – 3,5, *Maleahi* 3.

[69] Cap. 6-7, 9, 11, 42-43, 49-50, 54-57, 59-66. Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *Impărăţia mesianică a păcii (Isaia. II. 2-4)*, în *GB*, an. XXIX, 1970, nr. 9-10, pp. 910-919.

[70] Cap. 7 (cele patru fiare), 10. Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *Profetul Daniel despre Hristos*, Sibiu, 1933, p. 32

[71] Cf. *Iezechiel* 10 şi 43.

[72] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Profetii si rolul lor in istoria mantuirii*, in „Mitropolia Ardealului", nr. 3-4, 1983, pp.135-149. Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gheorghe Barna, Pr. Prof. Mircea Chialda, *Studiul Vechiului Testament*, ed. a III-a, îngrij. De Pr. Conf. dr. Ioan Chirilă, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2003, pp. 198-199, 203, 220-221.

[73] Cf. Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Eshatologia paulină*, în „Revista teologică", an. III (75), 1993, nr. 4, pp. 50-69.

[74] Cf. *Isaia* 14-24, 28-30, 34, 46-47; *Ieremia* 6, *Iezechiel* 38-39 (Gog şi Magog, războiul sfârşitului lumii, reluat în *Apocalipsa* 20); *Ioil* 1; *Avdie*; *Naum* 2 (dărâmarea Ninivei).

[75] Cf. *Isaia* 14 sq., *Ieremia* 13, 21, 25.

[76] De către babilonieni: *Ieremia* 19. De către romani, proorocia Mântuitorului: *Matei* 24, 1 sq.

[77] Cf. *Facerea* 3,14 (protoevanghelia); *Psalm* 21,18-25 (Patimile, împărţirea veşmintelor Sale); *Psalm* 68,25 (I-au oferit fiere şi oţet); *Isaia* 7,14 (naşterea din Fecioară); *Isaia* 53 (Patimile şi Învierea – vs. 10: «îşi va lungi viaţa», după ce a murit pentru păcatele noastre); *Ieremia* 31, 31 sq. (Noul Legământ); *Iezechiel* 34 (Păstorul cel Bun); Miheia 5,1 (Betleem, locul naşterii) ş.a. Cf. Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *Profeţii mesianice în Vechiul Testament. Texte*, Sibiu, 1929, 92 p.

transformarea lumii într-una spiritualizată, condusă în întregime de legea naturală a spiritului, aflat în conlucrare (*sinergie*) cu harul Sfântului Duh: dorul după Dumnezeu şi comuniunea desăvârşită şi fericită cu El. Ascunderea momentului sfârşitului lumii se înscrie în discreţia cu care lucrează Dumnezeu în lumea căzută, pentru ca omul să se întoarcă liber la Dumnezeu, iar nu datorită slăbiciunii, a fricii, a constrângerii.[78]

2.3. Judecata lui Dumnezeu.

Omul se întâlneşte cu judecata lui Dumnezeu tot timpul în viaţa lui, iar aceasta nu pentru că Dumnezeu ar interveni continuu perturbându-i libertatea de alegere. Dimpotrivă, prezenţa sau acţiunea lui Dumnezeu în lumea căzută este discretă, tocmai pentru a stimula dragostea liberă a omului. Pentru a evidenţia merite celui pe care îl iubeşte, împotriva pârâşilor săi, diavolii, Dumnezeu îşi ascunde ajutorul harului Său, deşi acesta este decisiv, reprezentând puterea care vine în întâmpinarea voinţei omului. Meritul şi responsabilitatea omului există, pentru că dacă harul este mâna întinsă a lui Dumnezeu spre noi, oamenii sunt responsabili fiecare în parte dacă acceptă acest ajutor a lui Dumnezeu şi dacă vor colabora pe mai departe cu el, lăsând mândria de o parte prin căinţă. Spre deosebire de scolastica apuseană, unde graţia este subîmpărțită în tipuri (eficientă, suficientă ş.a.) şi apare problema momentului acordării ei, în teologia ortodoxă harul este unul singur, universal, continuu, este energia necreată a lui Dumnezeu, lucrările sale, puterea cu care El a creat şi susţine (proniază) lumea.

Leibniz este şi el atât de influenţat de scolastica catolică încât apare la el problema insolvabilă a momentului acordării graţiei: dacă aceasta se întâmplă înainte de săvârşirea faptelor bune, ar însemna ca ele să fie produse de intervenţia lui Dumnezeu, cu un rol al omului absolut minor în agregatul determinismelor cosmice care compun armonia prestabilită; iar dacă acordarea harului survine după momentul săvârşirii faptei bune, atunci acordarea harului ar fi superfluă [79].

Asemenea probleme, care nu mai sunt paradoxuri dogmatice ci contradicţii, sunt întreţinute de înţelegerea apuseană a graţiei ca şi creată: Dumnezeu ar acţiona în lume, spre binele oamenilor tot cu mijloace create, deci similare lumii. Or, puterea cu care a creat Dumnezeu lumea nu poate fi suspectată a fi creată oricât de spiritualizată ar fi ea gândită fără a duce o astfel de problemă la infinit: atunci pe această putere spirituală creată a Sa cum a creat-o Dumnezeu? Respingerea palamismului, care şi astăzi este văzut de mulţi gânditori extrem de superficial [80], la nivelul detaliilor tehnice

---

[78] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae , *Teologia Dogmatică Ortodoxă* , vol. III, *ed. cit.*, pp. 253 sq.

[79] Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *op. cit.*, *Introducere*, p. 16. Cf. Pr. Magistrand Constantin Galeriu, *Pronie, har şi libertate după Teofan, fostul episcop de Vladimir*, în *ORT* an XI, 1959, nr. 3, pp. 398-413. Cf. Ioan Petreuţă, *Eshatologia ortodoxă în comparaţie cu cea romano-catolică*, în *ST*, an II, 1950, nr. 7 - 8, pp. 325 – 346.

[80] Cf. Fred Bérence, care, comentând cu mare talent Renaşterea italiană, nu se eschivează să îşi depăşească dezinvolt competenţele atunci când comentează palamismul ca pe un misticism aberant, neînţelegând nimic din substratul său teologic, ci rămânând la ridiculizarea tehnicilor de concentrare spirituală a isihaştilor, la fel ca şi Varlaam, Nicefor Gregoras şi Achindin cu şase secole în urmă – Fred Bérence, *Renaşterea italiană*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1969, p. 144: „Înjosit în faţa elevilor săi, Barlaam fuge la călugării de la Muntele Athos, duşmanii declaraţi ai lui Aristotel. Curând, descoperă cu uimire că aceşti călugări erau nu numai

ale isihasmului, reprezintă un grav moment de cădere al scolasticii apusene faţă de teologia ortodoxă. Harul lui Dumnezeu este unul şi universal, dar cu toate acestea omul accede la el doar prin Hristos, acesta însemnând doar prin intermediul instituţiilor pe care El le-a lăsat, anume Biserica, drept maică sau mediu al mântuirii, respectiv Sfintele Taine care au fiecare obiective precise: Botezul intrarea în Biserică, Spovedania – curăţirea permanentă a sufletului (cf. 1 *Cor*. 11,28) în vederea primirii Împărtăşaniei, care consolidează comuniunea noastră cu Sfânta Treime; Mirungerea – „pecetea" care deschide capacităţile noastre, începând cu mintea, spre primirea „darurilor Duhului Sfânt", spre ajutor în înţelegerea şi practicarea corectă a credinţei creştine; Preoţia – sfinţirea celor ce sunt responsabilizaţi să-i slujească lui Dumnezeu ca «iconomi ai tainelor» Sale (*οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ.* 1 **Cor**. 4,1); Maslul – prelungeşte lucrarea tămăduitoare a lui Iisus Hristos; Nunta – sfinţeşte legătura dintre soţi ca aceştia să conlucreze după voia lui Dumnezeu, familia creştină (soţi şi copii) fiind o mică Biserică.[81] Harul este unul, lucrarea lui Dumnezeu, iar dacă se vorbeşte despre el la plural nu este incorect, harurile fiind forme specifice ale aceleiaşi unice energii (putere a lui Dumnezeu care izvorăşte din dragostea Sa), împărtăşite prin intermediul Sfintelor Taine [82]. Astfel a judecat Dumnezeu lumea, încât a venit să o mântuiască cu preţul jertfei Sale. De aceea judecata lui Dumnezeu se împleteşte atât de strâns cu mântuirea, în sensul specificat de texte ca *Iez*. 18,23; 18,32; 33,11; 1 *Tim*. 2,4 (v. infra). ***Judecata lui Dumnezeu este mântuitoare*** [83]. Harul este universal, dar ni se împărtăşeşte specific, întrucât este imposibil de receptat în afara aşezămintelor lui însuşi Hristos, care ni l-a adus [84]; iar cine ascultă de El, Îl ascultă în toate [85].

Omul se întâlneşte, aşadar, cu judecata lui Dumnezeu şi în viaţa sa pământeană şi după moarte. În prima perioadă acţiunea lui Dumnezeu este discretă, pentru ca la judecata particulară de după moarte şi la cea finală (de Apoi) ea să fie vădită. Oricând ar acţiona judecata lui Dumnezeu ştim că ea este dreaptă [86], pentru că

---

potrivnici studiilor clasice (Sf. Grigorie Palama † 1359, Sf. Simeon Noul Teolog †1022 ş.a. sunt buni cunoscători ai filozofiei antice, n.n.), dar practicau şi un misticism primejdios, hesihasmul". Asemenea exemple sunt grăitoare pentru cât de adânc s-a săpat în conştiinţa occidentalilor teoria catolică despre graţie, încât alternativa ortodoxă nici nu o pot lua în considerare dincolo de superficialităţile propriilor prejudecăţi relative la ea. Cf. Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală*, vol. 2, Ed. IBMBOR, 1993, pp. 63-67.

[81] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae , *op. cit.*, pp. 7 sq. *Ibid.*, vol. II, pp. 129 sq.

[82] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae , *op. cit.* , vol. II, pp. 201: „La începutul tuturor darurilor stă un har primit printr-o Taină".

[83] Cf. Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu, *Iubirea dumnezeiască şi judecata din urmă*, în *ORT* an. XI, 1959, nr. 2, pp. 179-195. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Cuvântul creator şi mântuitor şi veşnic mântuitor*, în *MO*, XLIII, 1991, nr. 1, pp. 7 -19.

[84] *Ioan* 15,5 : «Eu sunt viţa, voi sunteţi mlădiţele. Cel ce rămâne întru Mine şi Eu în el, acela aduce roadă multă, căci ***fără Mine nu puteţi face nimic***».

[85] Cf. *Matei* 28,19-20: «Drept aceea, mergând, învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, Învăţându-le *să păzească* **toate** *câte v-am poruncit vouă*, şi iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârşitul veacului. Amin».

[86] Cf. «Dar Domnul Savaot este mare prin judecata Sa şi Dumnezeul cel sfânt este sfânt prin dreptatea Sa» (*Isaia* 5,16).

provine de la Cel Bun, care doreşte mântuirea omului [87], scop pentru realizarea căruia Dumnezeu n-a socotit că se înjoseşte suferind (contrar aserţiunilor lui Anselm de Canterbury [88]), manifestându-şi desăvârşit kenoza prin aceea că Unul din Treime, Fiul lui Dumnezeu, S-a întrupat, şi-a asumat a suferit Crucea pentru a birui moartea cu Învierea Sa (*Filipeni* 2, 5-11). Felul diferit în care suntem judecaţi de către Dumnezeu în cele trei momente ale existenţei depinde de starea specifică a naturii omeneşti corespunzătoare fiecăreia dintre aceste stări. Astfel, în *viaţa pământească*[(I)] omul este lăsat liber să aleagă între bine şi rău, fără a fi răsplătit sau pedepsit imediat şi deplin în această viaţă. După moarte, sufletul are parte de *Judecata particulară*[(II)], unde el urmează să trăiască în rai sau în iad după cum a ales mai mult binele sau răul în viaţă. Rugăciunile Bisericii pot încă să mijlocească pentru izbăvirea sufletului în această stare, dacă Dumnezeu poate găsi un punct de sprijin în iubirea dintre el şi semeni pentru salvarea lui [89]. La *Judecata de Apoi*[(III)] oamenii din nou întregi sunt cercetaţi de Dumnezeu pentru a se vedea dacă există vreo asemănare a lor cu Iisus Hristos pentru a se mântui: sfinţii vor străluci în slavă şi se vor alătura Împărăţiei lui Dumnezeu, iar cei ce nu au nici un punct comun cu dragostea lui Hristos şi diavolii vor urma consecinţele ale alegerii de a se depărta de Dumnezeu, rămânând despărţiţi de El şi resimţind chinul acestei despărţiri de Izvorul vieţii şi al fericirii.[90]

Un paradox dogmatic este o contradicţie aparentă, care apare ca o contradicţie dacă este judecată cu ajutorul categoriilor lumii, dar a cărui înţelepciune superioară se dezleagă prin intermediul credinţei. Un astfel de paradox este şi situaţia Fiului lui Dumnezeu, care ca Dumnezeu-om este şi Judecător, dar şi Mântuitor al lumii. Pe de o parte, Sfânta Scriptură afirmă că Iisus Hristos este cel care va judeca lumea şi El însuşi se afirmă ca judecător al lumii [91]. Iar pe de altă parte tot El ne spune «căci n-am venit ca să judec lumea ci ca să mântuiesc lumea» [92]. Contradicţia aparentă se dezleagă

[87] «Oare voiesc Eu moartea păcătosului, zice Domnul Dumnezeu - şi nu mai degrabă să se întoarcă de la căile sale şi să fie viu?» (*Iez*. 18,23); « Căci Eu nu voiesc moartea păcătosului, zice Domnul Dumnezeu; întoarceţi-vă deci şi trăiţi!» (*Iez*. 18,32); «Spune-le: Precum este adevărat că Eu sunt viu, tot aşa este de adevărat că Eu nu voiesc moartea. păcătosului, ci ca păcătosul să se întoarcă de la calea sa şi să fie viu. Întoarceţi-vă, întoarceţi-vă de la căile voastre cele rele! Pentru ce să muriţi voi, casa lui Israel?» (*Iez*. 33,11); «Care voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină.» (1 *Tim*. 2,4).

[88] Anselm de Canterbury, *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, trad. Emanuel Grosu, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, cartea I:11, p. 105.

[89] Pr. Prof. Dr. Ioan Constantinescu, *Rugăciunile pentru cei morţi*, în *GB*, an XXXIV, 1975, nr. 7-8, p. 749-763.

[90] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* , ed. cit., vol. III, pp. 165 sq., 286 sq.

[91] «Dumnezeule, judecata Ta dă-o împăratului şi dreptatea Ta fiului împăratului» (Psalm 71,1). «Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului. / Ca toţi să cinstească pe Fiul cum cinstesc pe Tatăl. Cine nu cinsteşte pe Fiul nu cinsteşte pe Tatăl care L-a trimis. / Adevărat, adevărat zic vouă: Cel ce ascultă cuvântul Meu şi crede în Cel ce M-a trimis are viaţă veşnică şi la judecată nu va veni, ci s-a mutat de la moarte la viaţă.» (*Ioan* 5,22-24).

[92] «Lumină am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână întuneric. / Şi dacă aude cineva cuvintele Mele şi nu le păzeşte, nu Eu îl judec; căci n-am venit ca să judec lumea ci ca să mântuiesc lumea. / Cine Mă nesocoteşte pe Mine şi nu primeşte cuvintele Mele are judecător ca să-l judece: cuvântul pe care l-am spus acela îl va judeca în ziua cea de apoi.» (*Ioan* 12,46-48). Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *"N-am venit să stric Legea!" Consideraţii generale privitoare la însemnătatea Vechiului Testament*, Sibiu, 1940, Vlll+ 274 p. Iar

atunci când înțelegem că judecata lui Dumnezeu nu este ca a noastră [93]: ea nu caută să osândească, ci să mântuiască [94].

2.4. Împărăţia cerurilor.

Omul este destinat încă de la crearea lui comuniunii cu Dumnezeu, alături de îngeri, făpturile raţionale netrupeşti.[95]

Sensul (*telos*-ul) creaţiei este spiritual. Aceasta nu înseamnă că materia este rea, însuşi Dumnezeu afirmând bunătatea tuturor făpturilor Sale în primul capitol din Cartea *Facerii*, ci doar că, în ordinea normală, voită de Dumnezeu spre binele nostru, spiritul este principiul conducător. Aşa cum arată Pr.. Dumitru Stăniloae, materia va continua să existe în împărăţia lui Dumnezeu, ca un fond, ca un mediu al creaţiei, însă va fi spiritualizată, implicată direct în rosturile omului, reprezentantul raţional al lumii materiale. Materia se spiritualizează prin umanizare, iar omul se spiritualizează prin îndumnezeire, prin ataşarea permanentă a chipului de Arhetip. Progresul spiritual al făpturilor raţionale – îngeri şi oameni – nu încetează niciodată, nici în comuniunea veşnică din împărăţia cerurilor, ci persoanele care se vor mântui vor primi atunci darul întăririi în bine, pe care sfinţii îngeri l-au primit deja.[96]

Împărăţia cerurilor este întâi de toate un *loc* spiritual: ea este comuniunea lăuntrică cu Dumnezeu. Doar pe acest temei, aşa cum arată Mântuitorul (*Luca* 17,20-21), se poate vorbi de Împărăţia cea veşnică a celor mântuiţi împreună cu El. Iar aceasta, ca stare a lumii fericite ce va urma, este o *lume* spirituală. Acest loc şi această lume dominate de spirit îşi găsesc oglindirea în concretul imanent, material am putea spune, prin biserică – locaşul de cult, locul anume unde oamenii se întâlnesc cu Dumnezeu, respectiv Biserica [97] reprezentată de comuniunea credincioşilor cu Dumnezeu – lumea care aşteaptă să fie spiritualizată, îşi lucrează mântuirea proprie, purtând poverile unii altora [98], şi astfel sunt copărtaşi lui Dumnezeu la restaurarea întregii lumi.[99] Deoarece împărăţia lui Dumnezeu se întemeiază pe lucrarea lăuntrică de receptare a harului Sfântului Duh în conformitate cu şi prin aşezămintele lui Hristos

---

profeţiile Sfintei Tradiţii confirmă locul Mântuitorului în scaunul de judecată – cf. Sf. Nifon al Constanţianei, *Vedenia asupra înfricoşătoarei judecăţi*, trad. Arhim. Petroniu Tănase, Ed. Anastasia, 2004, *passim*.

[93] *Romani* 11,33: «O, adâncul bogăţiei şi al înțelepciunii şi al ştiinţei lui Dumnezeu! Cât sunt de necercetate judecăţile Lui şi cât sunt de nepătrunse căile Lui».

[94] 1 *Timotei* 2,4; *Iezechiel* 18,23; 18,32; 33,11.

[95] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae , *Iisus Hristos sau restaurarea omului* , Ed. Omniscop, ed. a II-a, Craiova, 1993 , pp. 65 sq.

[96] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae , *Teologia Dogmatică Ortodoxă* , vol. III, ed. cit., pp. 276 sq. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime - creatoarea, mântuitoarea şi ţinta veşnică a tuturor credincioşilor*, în *ORT*, an. XXXVIII, 1986, nr. 2, pp. 14-42.

[97] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Dinamica creaţiei în Biserică*, în *ORT*, an. XXIX, 1977, nr. 3-4, pp. 281-291.

[98] *Gal*.6,2: «Purtaţi-vă sarcinile unii altora şi aşa veţi împlini legea lui Hristos».

[99] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, 2000, *passim*; Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *În loc de Postfaţă*, în *ibid*., pp. 62, 93 sq. Cf. Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. Vasile Manea, Ed. Patmos, 2002, pp. 200 sq.: cap. Biserica *în* şi *către* Împărăţia cerurilor.

(Biserica, Sfintele Taine), putem spune că sufletul care este mai râvnitor va ajunge să se roage neîncetat (1 *Tes*. 5,17). Contemplarea neîncetată a lui Dumnezeu este apreciată prin superioritatea Mariei faţă de Marta (*Luca* 10,41-42). Într-o lume înăbuşită de grijile lumeşti precum spinii din parabolă înăbuşesc sămânţa de grâu (Matei 13,7) se subliniază mereu că „omul nu poate trăi fără pâine", şi ştim bine că «dacă cineva nu vrea să lucreze, acela nici să nu mănânce» (2 *Tes*. 3,10).

Munca obişnuită este necesară, dar nu trebuie uitat niciodată că ea rămâne *inferioară* efortului spiritual, care îi poate fi dealtfel paralel, cele două lucrări nefiind incompatibile, atâta vreme cât omul nu uită că nu trăieşte numai cu pâine (*Matei* 4,4), ci viaţa spirituală dă rost şi celei trupeşti [100]. Iar grija zilei prezente este suficientă, ceea ce nu înseamnă lipsă de planificare, ci încredere în Dumnezeu. Îmbrăţişarea lumii lui Dumnezeu presupune lepădarea lumii păcatului – iată de ce ieşirea de sub guvernarea grijilor lumeşti pentru a da prevalenţă celor spirituale nu este o lenevire, cum adesea gândeşte modernitatea, ci dimpotrivă, un efort net superior. Dacă efortul spiritual este continuu, rugăciunea devenind neîncetată, acesta nu încetează să dea roade, chiar în viaţa aceasta: dacă Moise ori profeţii au văzut slava lui Dumnezeu [101]. Iar Sfântul Apostol Pavel s-a înălţat până la al treilea cer (2 *Cor*. 1-4), sunt sfinţi (precum Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama, Siluan Atonitul ş.a.) care dau mărturie prin viaţa lor de aceste roade. Cununa rugăciunii sau a contemplaţiei continue este vederea luminii dumnezeieşti, teologhisite de gânditorii isihaşti: prin apropierea de Dumnezeu, interiorizându-i numele în rugăciune, întreaga fiinţă a omului este impresionată de har, iar sufletul şi trupul unite contemplă energiile necreate.[102] Acestea sunt cele mai grăitoare pilde ale experierii împărăţiei lui Dumnezeu încă din lumea aceasta, ca o pregustare a Împărăţiei viitoare, unde Dumnezeu, îngerii, sfinţii şi Maica Domnului cea mai presus de serafimi aşteaptă sufletele celor ce se mântuiesc. Această Împărăţie va covârşi [103] toată lumea la a doua venire a lui Hristos (parusia), aducând învierea de obşte în locul morţii, iar în locul întristării, fericirea celor ce l-au iubit pe Dumnezeu.[104]

---

[100] *Matei* 4,4: « Iar El, răspunzând, a zis: Scris este [în *Deut*. 8,3]: "Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu"».Iisus Hristos ne asată că, deşi omul are nevoie de pâine, prioritară este hrana spirituală, fără de care cea trupească devine zadarnică sau chiar spre osândă. El nu spune că omul nu se hrăneşte cu pâine, ci doar că el nu va trăi „numai" cu ea, ceea ce el consideră ca un adaos, adică preocuparea penru suflet, fiind de fapt esenţialul.

[101] Cf. *Ieşirea* 33,18-23; *Isaia* 6.

[102] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Semnificaţia luminii dumnezeieşti*, în *ORT*, an. XXVIII, 1976, nr. 3-4, pp.433-446; cf. John Breck, *Sfânta Scriptură în Traditia Bisericii*, trad. Ioana Tămăian, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003, pp. 303 sq.

[103] Parusia este una singură, nu fragmentată în două etape cum susţine milenarismul şi nici nu se experiază o repetiţie nesfârşită, ciclică, a revenirii binelui, ca în cazul religiilor păgâne sau a reîncarnării. Credinţa într-un singur Dumnezeu atotputernic şi atotînţelept face suficientă o singură Judecată finală. Cf. Pr. Dr. Ioan Mircea, *Împărăţia lui Hristos de mii de ani. Sudiu exegetic asupra textului din Apoc. XX, 1 - 15*, în „Ortodoxia", an. XXXVI, 1984, nr.1, pp. 29-59 (reluare în *ORT*, an. XXXVIII, 1986, nr. 3, p. 47 -61); id., *Lupta spirituală- în Apocalipsă - între cele două împărăţii adverse, peste milenii şi recapitularea întregii firi în Dumnezeu*, în "Ortodoxia", an. XLI, 1989, nr. 1, p. 13-53.

[104] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae , *Teologia Dogmatică Ortodoxă* , ed. cit. , vol. III, pp..218 sq. Pr. Prof. Dr. Ioan Constantinescu, *A doua venire a Domnului Isus Hristos (parusia), şi unele înţelegeri gresite in legătură cu ea*, în *GB*, an. XXXV, 1976, nr. 3-4, pp. 328-344; Pr. Prof. Mircea Chialda, *A doua venire a*

3. Concluzii.

3.1. În relaţia lui Dumnezeu cu creaţia în general şi cu oamenii în particular putem spune că începutul şi sfârşitul se supun desăvârşit voii Sale pe când prezentul nostru se află sub semnul îngăduinţei lui Dumnezeu faţă de alegerea omului. Dumnezeu ne-a creat liberi şi ne dă răgazul care nouă ne este necesar pentru a dovedi alegerea pe care o facem: spre bine sau rău. Şi din acest motiv El este «Alfa şi Omega» (*Apoc*. 1,8), «Cel ce este, Cel ce era şi Cel ce vine»: cu El începe lumea, El fiind Creatorul şi cu El se sfârşeşte, fiind proniatorul ei iubitor, care o călăuzeşte spre binele comuniunii dumnezeieşti prin harul Sfântului Duh, dincolo de căderea ei actuală, împotriva răului întrat în lume prin păcat.

3.2. Dumnezeu, Cel necreat, creează lumea, pe care o polarizează de la început într-o arie spirituală şi una materială, reunite în om pentru ca mai apoi Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi apoi al omului, să reunească însăşi necreatul şi creatul în persoana Sa.[105]

3.3. Căderii omului datorate neascultării şi neînfrânării îi răspunde iubirea lui Dumnezeu, încât Fiul lui Dumnezeu se supune urmărilor întrupării Sale smerite în lumea căzută, arătându-se ascultător până la moartea pe cruce (*Filip*. 2,8) pentru a nu-şi părăsi misiunea de a pregăti un viitor fericit făpturii care îl trădase, acordând încă o şansă, oricui Îl crede şi îl urmează (*Marcu* 16,16).

3.4. În privinţa încercărilor pe care le are de suferit Biserica pe drumul spre acest viitor fericit, ea este călăuzită de semnele eshatologice, care îşi dezvăluie înţelesul complet în vremea împlinirii.

3.5. Iisus Hristos este judecătorul care nu vrea să judece lumea pentru a o osândi (*Ioan* 12,47), ci să găsească prilejuri de a o ierta şi a o mântui (1 *Tim*. 2,4; *Iez*. 18,23; 18,32; 33,11), pentru strădania celor ce L-au urmat. Deşi judecă drept (*Ioan* 5,30; 8,16), nu El dă osânda oamenilor, ci şi-o aleg cei ce i-au urât cuvintele vieţii veşnice (*Ioan* 6,68).

3.6. Împărăţia cerurilor se află în lăuntrul nostru (*Luca* 17,20-21), ca loc al comuniunii cu Sfânta Treime şi în acelaşi timp va veni ca o lume nouă, un «cer nou şi un pământ nou» (*Apoc*. 21,1), spre fericirea celor ce s-au mântuit prin Biserică, întemeiere actuală a Împărăţiei cerurilor, care îşi aşteaptă vieţuirea nestingherită după învierea cea de obşte de la sfârşitul veacurilor, al cărei început a avut loc deja prin Învierea biruitoare a morţii, a păcatului şi a suferinţei a lui Iisus Hristos.

Mântuitorului Iisus Hristos (Parusia), în *GB*, an. XLII, 1983, nr. 6-8, pp. 369-380. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Prezenţa Mântuitorului Hristos în noua creaţie dopă învăţătura Sfinţilor Părinţi*, în *ORT*, an. XVIII, 1966, nr. 4, pp. 495-511.

[105] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Fiul şi Cuvântul Lui Dumnezeu cel întrupat şi înviat ca om, unificatorul creaţiei în El pentru veci*, în *MO*, an. XXXIX, 1987, nr. 4, pp. 7-23.

4. Summary.

4.1. In God's relation with His creation and with man, He is «Alfa and Omega» (Rev. 1,8), the One who created and who cares about it better, happy future, in spite of all the evil brought into it by the sin.

4.2. The uncreated God created the world and split it in two directions, spirit and matter, reunited in man, for that afterwards Jesus Christ to reunite the uncreated and the created into His Person.

4.3. To the fall of man responds the love of God, who dies humble on the cross (*Philip*. 2,8) to fulfil His mission: to give a happier future to those who betraied Him, an other chance for anyone who follows Him. (*Mark* 16,16).

4.4. The eschatological signs are guiding the Church through the temptations, revealing themselves at their times.

4.5. Jesus Christ is the Judge who doesn't wants to condamn the world (*John* 12,47), but to save it (1 *Tim*. 2,4; *Ez*. 18,23; 18,32; 33,11). Even if He judges right (*John* 5,30; 8,16), He gives not the condamning sentence to de people, but they are choosing it who hated the wods of the eternal life (*John* 6,68).

4.6. The Kingdom of the heavens it's inside us (*Luke* 17,20-21), as a place of communion with the Holy Trinity, and it will come as a new world, «a new sky and a new earth» (*Rev*. 21,1), for the happiness of those who saved themselves through the Church – present foundation of the Kingdom of the heavens, which waits for his free living after the final resurection, started by the Resurection which defeted death, sin and pain of Jesus Christ.

MODEL DE EXEGEZĂ PATRISTICĂ A SFINTEI SCRIPTURI

ST. BASIL'S INTERPRETATION OF THE SCRIPTURE IN *HEXAEMERON* WITH THE HELP OF THE SCIENCE

1. Abstract.

St. Basil of Caesarea (the Great) used his culture to defend the Christian faith. Although the doctrine of the Church always came first in St. Basil's judgment, he proves himself to be a very documented person in the philosophy and science of his time. His *Homilies on the Hexaemeron* abound in scientific and philosophical references. Thus, I considered this work very proper to analyze the way St. Basil interprets the Bible taking to consideration the scientific knowledge of his time.

I divided this paper in five sections, the first one being introductory and the last one conclusive. The body of the article has three sections: "Epistemology", "Physics and Astronomy", and "Geography, Biology, Biogeography and Ecology". The first of these sections introduces us to the manner of St. Basil's work with the science. The following two sections display a large list of scientific items found in St. Basil's *Hexaemeron*.

One of the conclusions about the work of St. Basil, regarding especially the Hexaemeron, is that: "His logic and the equilibrium are given by a high understanding of the Revelation and make his work so reasonable and surprisingly informative even for our time. St. Basil's work is, without willing, a mini-encyclopedia of his time, still so fresh for our time. The author had not such a goal, but to offer us a very wise way to relate science with Revelation. And he succeeded it so well, that all the generations of Christians have this handbook about relating those two great fields of knowledge forever at their disposal, with an immortal availability."

Key words: St. Basil of Caesarea, *Homilies on the Hexaemeron*, science in Antiquity, history of science, ancient philosophy, doctrine of the Church, interpretation of the Bible.

2. Introduction.

His studies in Athens conferred to St. Basil the Great vast knowledge and comprehension of the contemporary philosophy and science. His recommendation for the young students was to collect any valuable knowledge to be found in the literature, including Greek philosophers, like the bees who store the honey form many different

kinds of flowers[1]. This is not just an advice, but the principle on which he built his own culture.

In St. Basil's *Homilies on the Hexaemeron* [2] there are many assertions that underline the vast and thorough scientific culture of the author. He thinks that the scientific knowledge, properly accumulated by someone, can't endanger his faith in God, but by the contrary, scientific research can give to the pious studious more reasons to glorify the Creator, while knowledge without faith is a voluntary blindness that condemns the unbeliever.[3]

The scientific research is seen as a work for the Creator's glory: "Everything, which by the command of God was brought forth from nonexistence into existence, (…), may you who are studious review by yourselves, learning the wisdom of God in all things, and may you never cease from admiration nor from giving glory to the Creator for every creature."[4]

The Holy Fathers of the Church appreciate in many places of their writings the scientific research, because when it is done through correct means, it can just increase our admiration for the Creator. It would be impossible to find discrepancies between the world, God and His Revelation, because God created the world, and the world reveals Him to us. And God himself reveals Himself in the Holy Scripture as the Creator of the seen and the unseen world, of the celestial bodies. He is the one who organized the world and prepared the Earth to be dwelt. He created the life forms and everything for the good of man, the crown of His creation.

All the tradition of the Church, aside with the Bible, praises God in harmony with His creation. Thus, acquiring knowledge about the creation was always appreciated by the Holy Fathers, as well as by St. Basil the Great, because having a correct understanding of the creation drives us to a better understanding of the Creator, the final target of all the knowledge. The creation and the research are always put in correspondence with the Creator, never separated from Him. The human being, as a progressive nature, incomplete in himself, is always open to more knowledge and understanding. Jesus Christ is our warranty that our thirst for perfection will be satisfied, including in knowledge and understanding. He promised this in words as the

---

[1] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XXII-a, către tineri*, III, in *Scrieri*, I, *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti* 17, trans. Pr. Dumitru Fecioru (Ed. IBMBOR, 1986), 569-570. Cf. Basile de Césarée, *Aux jeunes gens, sur la manière de tirer parti des lettres grecques*, in: *Foi chrétienne & Culture classique* (Paris: «Bibliothèque» Migne, 1998). See also Philip Rousseau, *Basil of Caesarea: Transformation of the Classical Heritage* (Berkeley: University of California Press, 1994), 27 sq.

[2] Editions used: S. N. P. Basilii, Caesareae Cappadociae Archiepiscopi, *Homiliae IX in Hexaemeron*, in *Patrologiae Graecae*, vol. 29b (Paris: J.-P. Migne, 1857), 4-208 – abridged forward "*PG 29*". Saint Basil, *Exegetic Homilies*, in "*The Fathers of the Church*", A New Translation, vol. 46, trans. Sister Agnes Clare Wade, C. D. P. (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1963) – abridged "*FC 46*"; Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, in *Scrieri* I, *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti* 17, trans. Pr. Dumitru Fecioru (Ed. IBMBOR, 1986) – abridged "*PSB 17*". **I will use only the above mentioned abbreviations, for St. Basil's *Homilies on the Hexaemeron*, in these editions.**

[3] *PG 29* (Homily 1: 4, 11), 12 AB, 28 AB; *FC 46*, 8, 19; *PSB 17*, 74-75, 83. See also *PG 29* (Homily 8: 7), 180 C - 181 B; *FC 46*, 129-130; *PSB 17*, 165-166.

[4] *FC 46*, 129. See *PG 29*, 180 CD; *PSB 17*, 165-166.

following: «Ask, and it shall be given you; seek, and ye shall find; knock, and it shall be opened unto you:/ For every one that asketh receiveth; and he that seeketh findeth; and to him that knocketh it shall be opened» (Mt 7:7-8).

Knowledge and understanding is, ultimately, science. The Holy Fathers of the Church, as well as St. Basil the Great, believed that, while empiric knowledge is given by observing the creation in his manifestations, spiritual knowledge could be acquired through the study of the Holy Scripture and by a spiritual life. They treasured more the last kind of knowledge, but they did not see any gap between them. St. Basil himself loved the nature. We might know in present many details about nature and natural sciences better than him, or we might be more prevented about some mistakes in this field. But however, for his time, St. Basil was both a great observer of the nature and a great scholar. A good period of his life he didn't even consider a sacerdotal career, but he ran from it. He lived then retired as a monk, in the nature, growing in the understanding of the life of wild animals or bees, for example[5].

The materialists take from Celsus the same unfair method as the one used by him, to denigrate the Church as it would promote uneducated credulity. Celsus thought that Christians are ignorant and uneducated, guided by credulity to accept any story about redemption. He thought that Christians are drawn to such a behavior, to accept the ignorant amongst them, by misunderstanding biblical texts as: «For it is written, I will destroy the wisdom of the wise, and will bring to nothing the understanding of the prudent …» (1Cor 1:19; see verses 19-23).

Celsus thought about Christians that they appreciate ignorance or foolishness as such, being easier to attack them after putting them in such an uncomfortable position. The same erroneous image about the Church was restored in the times of the Renaissance and perpetuated by modern anticlerical or materialist thinkers. There was a very malicious attempt from the part of the materialist currents of thinking to invest Christian teaching with slogans like "Do not ask questions / do not search: just believe" (*Μὴ ἐξέταζε ἀλλὰ πίστευσον*) – as Celsus put the words in the mouth of the Christians.[6]

We may judge the Inquisition, but it didn't represent the real teaching of the Church. Its excesses and cruelties were extremely deviant from the teaching of Christ, His Apostles, and of the Holy Fathers of the Church.

St. Basil the Great criticized the wisdom without faith, as blinded by the details of the material world, and unable to receive the greater wisdom regarding God and the spiritual world: "How like to the eyes of the owl are they who devote themselves to vain wisdom. At night its vision is keen but, when the sun is shining, it grows dim. So the understanding of these men is very sharp for the contemplation of foolishness, but is absolutely blind in the consideration of the true light."[7]

---

[5] Cf. Henry Wace, *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies* (London: John Murray, 1911), 116-118.

[6] Origenes, *Kata Kelsou*, I, 9: Origène, *Contre Celse*, 4 vols., *Sources chrétiennes* 132, vol. 1 (Paris: Cerf, M. Borret, 1967).

[7] *FC 46* (Homily 8: 7), 130. See *PG 29*, 181 B; *PSB 17*, 166.

St. Basil is far from forbidding natural science. He doesn't censor, but states a philosophical attitude, even when expressed in hard words like the following: "Doubtless, their superfluous worldly wisdom will one day make their condemnation more grave because, while they are so keenly aware of vain matters, they have been blinded to the comprehension of the truth."[8]

The saint acquired, by study, the knowledge of his time about the issues discussed forward in this paper. Therefore, he didn't blame either the knowledge or the scientific study. His attitude is about faith. He thought that those who might have a great worldly knowledge but do not listen to the reasons of the faith were increasing their condemnation. Having such an intellect, good for study, they should put it to work and understand the reasons of the faith. He criticizes here those who equal the heavens or the creation with God and say they are all eternal. Eternity is an attribute of God exclusively, as Moses explains, writing that «In the beginning God created the heaven and the earth» (Gen 1:1). This means the beginning of the creation, which was made by the eternal God. The Creator is the only one with no past and no future, as eternal, while the creation was made *starting* sometimes.

3. Epistemology.

To understand St. Basil's approaches of the science, I think it would be useful to know first his epistemological background. He lived in the time when Christian theology collided with Greek philosophy. While Greek philosophers sought, in many different directions, an answer about the origins of the world, the theologians gave a unitary answer, rooted into the doctrine about the Creator.[9]

St. Basil is a learned man, of academic level, who used the scientific knowledge of his time to demonstrate the superiority of the Church's teaching: "St. Basil (d. 379), for example, in his *Hexaemeron* (...) utilized Greek scientific theories on cosmology, light, the four elements, and the four qualities as well as the deviant conception of matter as uncreated and eternal, to bridge the gap between pagan thought and Christian doctrine and to elucidate the account of the creation of the physical universe in Genesis. Moreover, as in the words of St. Augustine (d. 430), the liberal arts were held to be a concomitant means for drawing men to truth and to God."[10]

For St. Basil the spiritual knowledge is obviously superior to the science of the material world, as for many ancient philosophers and all the Holy Fathers: "Basil regarded the 'scientific' approach of the Greeks to be a distraction from the more edifying business of deciphering the theological and moral meanings of nature."[11]

---

[8] *FC 46* (Homily 1: 4), 8. See *PG 29*, 12; *PSB 17*, 74-75.

[9] Cf. *FC 46* (Homily 1: 2), 5-6. See *PG 29,* 3C - 9A; *PSB 17,* 72-73.

[10] Pearl Kibre and Nancy G. Siraisi, *The Institutional Setting: The Universities,* in David C. Lindberg, ed., *Science in the Middle Ages: The Chicago History of Science and Medicine* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 121-122.

[11] Peter Harrison, *The Bible and the emergence of modern science*, in "Science & Christian Belief", vol. 18, no. 2 (Bond University, 2006), 117.

But then, why does he make such an abundant use of his scientific erudition in the *Homilies in Hexaemeron*? The reason resides in the correct relation between theology and science. In St. Basil's view, the superiority of the first does not involve despising the second, except whether it is improperly used to denigrate faith. The pious thinker can extract many arguments from science to contemplate God's work. Such a harmonic combination between theology and science can serve to the superior purpose of the salvation of the soul.

God is the only Creator[12]. St. Basil sustains not only that God created everything, but he extracts from the Bible arguments that the creational work of God was unique and *unshared*. The angels were not involved in this work of God. When God created the man, there was a council in the Holy Trinity, to which the plural from Gen 1:26 refers. So, St. Basil rejects, on this theological ground, the Judaic opinion that God spoke with the angels in that moment of the creation. Angels are not God's equals, so it can't be formed a plural from beings with a different nature, created (angels) and uncreated (God)[13].

God is not just a *demiourgós, in the sense of the mythology*, working with a pre-existing matter, but, as according to the Christian faith, He is The Creator, which means that He creates everything from nothing (cf. Heb 11:3).[14]

There was neither preexistent matter, nor a coeternal world with the Creator[15]. To suppose that matter itself would have creational power would be another form of idolatry. Thinking that the material world explains through itself is another way of worshipping the Earth or the Sun. Such a transfer of divine attributes from God to the created world leaves the world in an existential drift, without any meaning.[16]

The "spiritual world" and the "material world", or any plurality of spiritual and material worlds is comprised by the same unique world created by the unique God. There is no other world, with other origin, but the creational power of God. He created all that exists, and the types of creatures that the first chapter of *Genesis* eludes can be understood in obligatory relation with the greater categories that are mentioned: "Therefore, do not look [in *Gen.* 1] for a detailed account of each, but understand those passed over in silence through those which were set forth."[17]

The world created by God is unique (a universe, a cosmos) in the sense of the created nature, but it is diverse, if we think to its division in "spiritual" and "material" world, or if we consider the renewal that will take place at the "end of the world". Even

---

[12] *FC 46* (Homily 1: 2), 5-6. See *PG 29*, 3C - 9A; *PSB 17*, 72-73.

[13] *FC 46* (Homily 9: 6), 147-150. See *PG 29*, 204C - 208C; *PSB 17*, 178-180.

[14] *FC 46* (Homily 2: 2), 22-24. See *PG 29*, 29C - 36B; *PSB 17*, 85-87.

[15] *FC 46* (Homilies 1: 3; 2: 7), 6-8, 32-33. See *PG 29*, 9 - 12A, 44C - 48B; *PSB 17*, 74, 93. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur [St. John Chrysostom], *Omilii la Facere* [*In Genesim*], (Homily II, 2), vol. 1-2, trans. Pr. Dumitru Fecioru, vol. 1 (Ed. IBMBOR, 2003-2004), 16. Teofil al Antiohiei, *Cartea a doua către Autolic*, X, in *Apologeţi de limbă greacă*, trans. Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, (Ed. IBMBOR, 1997), 399-400.

[16] Cf. Owen Flanagan, *The Really Hard Problem. Meaning in a Material World* (London-Cambridge: The MIT Press, 2007), 183-219.

[17] *FC 46* (Homily 1: 7), 13. See *PG 29*, 20 C; *PSB 17*, 79.

after this final transformation, the world remains unique in the sense of its relation to God, its Creator, and due to its homogeneity, given by its partaking, as a whole, to the grace or care of God.[18]

All the creatures appear instantly after the pronouncement of the divine command, in the order specified by *Genesis* 1. There is no gap in time between God's command and the creation of the world. Such a conception makes no place for "natural" events at the creation that would not be controlled by God's will: "Or, perhaps, the words 'In the beginning he created' were used because of the instantaneous and timeless act of creation, since the beginning is something indivisible and *without dimension* (Ἢ τάχα διὰ τὸ ἀκαριαῖον καὶ ἄχρονον τῆς δημιουργίας εἴρεται τὸ, *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν*, ἐπειδὴ ἀμερές τι καὶ ἀδιάστατον[19] ἡ ἀρχή). (…) But, it is entirely ridiculous to think of the beginning of a beginning. Moreover, he who divides the beginning will make two instead of one, or rather, many and unlimited beginnings (…). In order, therefore, that we may be taught that the world came into existence instantaneously at the will of God, it is said: 'In the beginning he created'. Other interpreters [Aquilas, Symmach, Theodotion – Romanian translator's note] of this, giving the meaning more clearly, have said: 'God made summarily' that is, immediately and in a moment. Such, then, to mention a few from the many points, is the explanation concerning the beginning."[20]

The creation of a new type follows *instantly* the command – e. g.: "The command came. *Immediately* rivers were productive and marshy lakes were fruitful of species proper and natural to each (…)".[21]

St. Basil is a creationist and an interventionist. He writes that God's creational act is so efficient, that he created the living creatures perfect, pre-adapted to their environment. An example of his thinking in this respect we may read as follows: "These facts support the evidence that the instincts of all animals are untaught, that nothing is without order or moderation in all that exists, *but that all things bear traces of the wisdom of the Creator, showing in themselves that they were created prepared to assure their own preservation* (ἀλλὰ πάντα ἴχνη φέρειν τῆς τοῦ ποιήσαντος σοφίας, ἐν ἑαυτοῖς δεικνύντα, ὅτι ἐμπαράσκευα πρὸς τὴν φυλακὴν τῆς οἰκείας αὐτῶν σωτηρίας παρήχθη)."[22]

The features of the living creatures are perpetuated unaltered by the nature created by God. The kind is preserved intact through the succession of the generations. St. Basil has a good intuition to reject the random transformation of the species.[23]

---

[18] Pr. Prof. Ion Bria, *Învăţătura ortodoxă despre viaţa viitoare*, in *ORT*, year XXXVI, no. 1 (1984, 9-28), 11-12.
[19] I prefer "indivisible and *without dimension*", as in PSB 17, 77, instead of "immeasurable and indivisible", as in *FC 46*, 11.
[20] *FC 46* (Homily 1: 6), 11. See; *PG 29*, 16 C - 18 A; *PSB 17*, 77.
[21] *FC 46* (Homily 7: 1), 105. See *PG 29*, 148 A; *PSB* 17, 147.
[22] *FC 46* (Homily 9: 4), 142. See *PG 29*, 197 B; *PSB 17*, 175.
[23] *FC 46* (Homily 5: 5), 72-74. See *PG 29*, 104-105; *PSB 17*, 123-124.

It's not important the way, in which a living creature appears, from direct creation, from other individuals, through the birth, or in any other way, because they all are a result of God's creational act. The laws of nature, established by God, take from Him the power to function properly. So, in any natural phenomenon that produces a new individual life, St. Basil sees a direct work of God. There is no contradiction between the laws of nature and God's work, because the laws are established by God, too, and He continuously works through them.[24]

The act of creation, as it is understood by St. Basil and other Holy Fathers, is a miracle, which happens in the same time that God thinks at it. The Father works through his Word, seen as The Son in the Holy Trinity. St. Basil, and other Holy Father as well, teach that the creational act can't be understood in its essence, being a miracle. Thus, the creation occurs very simple, because nothing is beyond God's power and He invests only a small part of His infinite power in creating the world[25]. Reasoning in the same way, St. John Chrysostom wrote in his *Commentary on Genesis* admiring the miraculous act of the creation: "Today God goes over to the waters and shows us that from them, by His word and command, there proceeded animate creatures. What mind, tell me, can understand this miracle? What tongue will be able worthily to glorify the Creator? He said only: 'Let it bring forth' - and there appeared a great variety of flowers, grasses, and seeds, and everything occurred by His words alone; so also here He said: 'Let the waters bring forth' and suddenly there appeared so many kinds of creeping things, such a variety of birds, that it is impossible even to enumerate them with words".[26]

The power of God does not waste, being infinite, so incomparably greater that the work of creation needs[27].

St. Basil thinks creationist when writes that "As each animal was created, he brought with him a distinctive characteristic of nature."[28] And he even makes no place for Intelligent Design or *évolution dirijée*: "Therefore, there is nothing truer than this, that each plant either has seed or there exists in it some generative power. And this accounts for the expression "of its own kind". For, the shoot of the reed is not productive of an olive tree, but from the reed comes another reed; and from seeds spring plants related to the seeds sown. Thus, what was put forth by the earth in its first generation has been preserved until the present time, since the species persisted through constant reproduction."[29]

Or: ""Let the earth bring forth living creatures; cattle and wild beasts and crawling creatures" Consider the word of God moving through all creation, having begun at that time, active up to the present, and efficacious until the end, even to the

[24] *FC 46* (Homily 9: 2-3), 136-138. See *PG 29*, 189-192; *PSB 17*, 171-172.
[25] *FC 46* (Homily 1: 2), 6. See *PG 29*, 8 C; *PSB* 17, 73. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur [St. John Chrysostom], *op. cit.* (X, 7), 110, 112.
[26] Sf. Ioan Gură de Aur, [St. John Chrysostom], *op. cit.* (VII, 3), 72.
[27] Ibid. (X, 7), 110, 112. Cf. *FC 46* (Homily 1: 2), 6; see *PG 29*, 8 C; *PSB 17*, 73.
[28] *FC 46* (Homily 9: 3), 138. See *PG 29*, 192 C; *PSB 17*, 171.
[29] *FC 46* (Homily 5: 2), 69. *PG 29*, 97 B; PSB 17, 120.

consummation of the world. As a ball, when pushed by someone and then meeting with a slope, is borne downward by its own shape and the inclination of the ground and does not stop before some level surface receives it, so, too, the nature of existing objects, set in motion by one command, passes through creation, without change, by generation and destruction, preserving the succession of the species through resemblance, until it reaches the very end. It begets a horse as the successor of a horse, a lion of a lion, and an eagle of an eagle; and it continues to preserve each of the animals by uninterrupted successions until the consummation of the universe. No length of time causes the specific characteristics of the animals to be corrupted or extinct, but, as if established just recently, nature, ever fresh, moves along with time."[30]

It was speculated that some words of St. Gregory of Nyssa, St. Basil's brother, could be adapted to the modern doctrine of the evolutionism. He states that "the whole path of the nature to perfection advances in an evolutionary way".[31]

But the phrase must not be taken away from its context: the note applies not to the modern evolutionist concept, but to the change of the created nature because of its internal forces, elements or energies (*stoicheía*) that governs it[32]. As all the Church Fathers, St. Gregory of Nyssa expresses himself against the idea of a creative hazard.[33] The world did not appear randomly, but it was designed and created by God, and the laws of nature are contained in this project – this is a main idea of all the Church Fathers to which St. Basil subscribes, too.[34]

After the week of the creation, the *pronoia* (care taking) replaces the act of bringing the creational types from nothing into existence. In this context, St. Gregory of Nyssa stated that God put clear limits between the created kinds – e. g: "Χρὴ γὰρ Θεῷ μηδὲν ἀόριστον ἐν τοῖς γεγενημένοις παρ' αὐτοῦ νομίζειν : ἀλλ' ἑκάστου τῶν ὄντων εἶναί τι πέρας καὶ μέτρον, τῇ τοῦ πεποιηκότος σοφίᾳ περιμετρούμενον" – "Because we must think that nothing remained unfinished in the works of God, but to each being there was destined a border and a measure, in the wisdom of the Creator".[35]

Returning to St. Basil, we see that his conceptions regarding the creation of the world and the relation between the Creator and His work are well fitted it the vision developed by the early Church. St. Basil and all the Cappadocian fathers or many other fathers of the "golden" fourth century formed the mainstream.

Alexandros Kalomiros wrote that we might find traces of evolutionist thinking in the writings of the Holy Fathers. He cites from St. Basil the Great and St. Gregory of

---

[30] *FC 46* (Homily 9: 2), 136-137. See *PG 29*, 189 BC; *PSB 17*, 171.

[31] Sf. Grigorie de Nyssa [St. Gregory of Nyssa], *Despre facerea omului* [*De opificio hominis*], chap. 8, in *Scrieri* II, *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti* 30, trans. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, (Ed. IBMBOR, 1998), 28.

[32] Id., *Cuvânt apologetic la Hexaemeron, către fratele său Petru*, in *op. cit.*, 118.

[33] Id., *Marele cuvânt catehetic*, chap. 5, in *Scrieri* II, trans. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, (Ed. IBMBOR, 1998), 293. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, [St. John Chrysostom], *op. cit.* (IV, 3), 37.

[34] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.* (III, 4), 27-28. See Prot. George Dragas, *St. Basil the Great's Doctrine of Creation According to His Hexaemeron*, in „Ἐκκλησία καὶ Θεολογία", Tomos III (London: Thyateira House, 1982, 1097-1125), 1099-1100.

[35] Sf. Grigorie de Nyssa [St. Gregory of Nyssa], *Despre facerea omului*, chap. 16, ed. cit., 51 = S. Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis*, *PG 44*, 185 B.

Nyssa fragments that deal with the progressive nature of the creation to support his opinion.[36] Undoubtedly, under the action of the Holy Ghost, life increased in complexion, from the most simple beings to man. But *how* did this happen? If we think that everything appeared due to an act of the Creator – and as believers we do so – the "how" problem comes next. So, some believers, as Henri Bergson,[37] de Teilhard de Chardin,[38] Alexandros Kalomiros or others might choose to think that the answer to the "how" of the creation is the evolutionist theory. But this would be *their* evolutionist theory, very different from Darwin's. That would be so because when Darwin wrote about "natural selection"[39] he referred to a random phenomenon, from which lacks the intervention of God or any supernatural intervention.

However, I doubt that *any* modern evolutionist concept could be found in the writings of the Holy Fathers. They did not allow random transformations (as Anaxagoras), because they strongly believed that the world is not only created but regulated, too, by divine laws. *One can't find, in any work of a Holy Father, the idea that the living creatures came all from an initial one, in a phylogenetic phenomenon. And only this idea defines the modern concept of evolution (of the species!)*. All other evolutions, progresses and natural developments, which are really found at the Holy Fathers, refer to concepts that are very different from the modern one, just specified. The spiritual progress or even the transformations of the *stoicheia* (as in the famous fragment from St. Gregory of Nyssa, wrongly cited as modern evolutionism) do not comprise the modern notion postulated by the evolutionist theory. Those antique ideas of evolution, transformation, progress or development are easily applied even today, in many fields of thinking, without implying the modern evolutionist concept. And when an author *wants* to make a link between the old (and universal) idea of evolution and the modern (*phylogenetic*) one, he must specify this in his assertion. So, the modern concept of the phylogenetic evolution is not obvious at all in the works of the Holy Fathers and seems to be contradicted by citations like those above. Modern authors can interpret the idea of a progressive creation, found at the Holy Fathers, to match it with the modern concept of the phylogenetic evolution. But it is scientific and honest to recognize the interpretative character of such an effort to link old and modern concepts about evolution.

For St. Basil, the teaching of the Scripture was great, perfect, and guiding from simple and explicit truths to a very high understanding of the world and our purpose in it.[40] However, he does not consider that man could have an exhaustive knowledge about all the details with respect to the composition of the nature, being aware that even some important understanding of the creation will always remain unclear or

---

[36] Alexandros Kalomiros, *Sfinţii Părinţi despre originile şi destinul omului şi cosmosului*, V-IX, trans. Ioan I. Ică jr., (Sibiu: Deisis, 1998), 15-31.

[37] Cf. Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, (Paris : F. Alcan, 1907), 59-64 (L'élan vital).

[38] Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *Fenomenul uman* [*Le phénomène humain*], trans. Maria Ivănescu, (Oradea: Ed. Aion, 1997), 13 sq., 241-242, 268, 282.

[39] Charles Darwin, *The Origin of Species*, "The Harvard Classics" 11 (New York: P. F. Collier & Son Corporation, 1909), 87 sqq.

[40] Cf. *FC 46* (Homily 1: 1-2), 3-6. See *PG 29*, 3-9; *PSB 17*, 71-73.

unknown. But what we know or what we don't know can't move us away from the positions of our faith, rooted in some certainties, all dealing with a pious relation with our Creator. For instance, we might not know, whether the pillars of the Earth (Ps 75/74:3 - the number after the slash is from the Septuagint) involve a physical power that sustains the Earth, but we do know that any natural power or order like this mentioned, leads us to the power of the Creator, the Ultimate Sustainer of everything in this world, and of the whole world.[41]

In accordance with his interventionist vision, St. Basil holds a moderate uniformitarian view. Georges Cuvier postulated the catastrophist theory, that the fossils are the result of some catastrophic events that destroyed a part of the creation, after which new creatures came into being by creation of God. Charles Lyell, a naturalist and not creationist, postulated the opposite theory, that nature "flows" in a continuous way, very little variations being accumulated in time, so that the geological record is all the result of such small changes[42]. Lyell influenced Darwin, who took the idea of random little changes or variations into biology and conceived this way his very well known naturalist point of view about the evolution of the species. The debate around these subjects would be very premature for St. Basil's time, but, however, he stated once a sentence that sounds uniformitarian: "Things still seen, even at the present time, are a proof of what is past."[43]

This is an expression of a *moderate uniformitarianism* that protects its proponent from the extremes of both uniformitarian and catastrophist theories. On one hand, God's intervention in the world is not seen as having always catastrophic consequences so that nothing that we know today resembles with the past, and on the other hand, God in whom St. Basil believes is not a deistic one. God not only that intervenes in the world, but sometimes changes it in a radical manner, but this is not a "pattern". God is unpredictable by us, but we know from the Bible about some very important moments when He changed the faith of the world or of some human community of the world. The act of creation, the Flood, the destruction of Sodom, the liberating of the Jews from Egypt were some interventions that suppose great *kratophanies*. But God's intervention in the world is not always like that, which means that He not only intervenes, but He is always present in His created world, supporting it, guiding it, preserving it – exercising His *pronoia* (care).

St. Basil was undoubtedly limited in his knowledge by the borders of the science itself in his time. But in spite of that, he combined the knowledge and understanding of that science with a great wisdom, equilibrium in assertions, and an unshaken faith in God and His Revelation. That is why we are going to pass through some examples of his dealings with Physics, Astronomy, Geography, Biology,

---

[41] *FC 46* (Homily 1: 9), 15-16. See *PG 29*, 21 C - 24 B; *PSB 17*, 80-81.

[42] Florian von Schilcher, Neil Tennant, *Philosophy, Evolution, and Human Nature* (London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1984), 79-82. See H. James Birx, ed., *Encyclopedia of Anthropology*, vol. I (London, New Delhi: SAGE Publications, Thousand Oaks, 2006), 237. See also Charles Lyell, *Principles of Geology*, Introduction by Martin J. S. Rudwick, vol. I (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990), x-xi, xxx, 92-103, 125 sq., 144 sq.

[43] *FC 46* (Homily 7: 1), 105. See *PG 29*, 148 B; *PSB 17*, 147.

Biogeography and Ecology. I am sure that the subject proposed in the title could be explored from many other angles, but these domains cross very visible the interpretation given by St. Basil in his *Homilies* about the moments of God's creation.

4. Physics and Astronomy.

The first issue that is part of Physics that stroked me when I first read St. Basil's *Hexaemeron* was his accurate descriptions of light for that time.

Penzias and Wilson discovered in 1964, in Bell laboratories, a remnant radiation with the length $\lambda = 7.35$ cm (microwaves) – the 3 K (2.5 – 4.5 K black body temperature) background cosmic radiation[44]. Modern science relates this radiation with the Big Bang. St. Basil and Pseudo-Dionysius wrote both about a spiritual light (*φῶς νοητὸν*)[45] and about a first material light, created without a shape, meaning that it wasn't stored in stars.[46]

Of course, all the Holy Fathers wrote about the spiritual light of the angelic world and the Light of God and so did St. Basil, too[47]. However, discussing Gen1:3, St. Basil insists on the importance of the literal understanding of the text. When Moses writes about light and darkness, the first one must be understood as a physical reality, and the second one the lack of the light, when the light is blocked by an object.[48] So, the darkness can't be confused with the Manichaean concept of the evil.

For the fourth century it could not be a more precise description of the light and of the superiority of its speed than this one: "For, such is the nature of ether, so rare and transparent, that the light passing through it needs no interval of time. As it passes our glances along instantaneously to the objects at which we are looking, so also it receives the rays of light on all its boundaries in a moment of time, so that one could not conceive a shorter space of time (οὕτω καὶ τὰς τοῦ φωτὸς προσβολὰς ἀκαριαίως, καὶ ὡς οὐδ' ἄν ἐπινοήσειέ τις ἐλάττονα χρόνου ῥοπὴν, ἐπὶ πάντα ἑαυτοῦ τὰ πέρατα ὑποδέχεται)."[49]

In those times, St. Basil noted the great speed of the light, a unique property of it. Today we know that the light marks the superior speed in the known material nature.

---

[44] Julio A. Gonzalo, *Inflationary Cosmology Revisited* (World Scientific, 2005), 9, 11, 57, 97. Amadeo Balbi, *The Music of the Big Bang: The Cosmic Microwave Background and the New Cosmology* (Milan: Springer, 2007), 44-46.

[45] *FC 46* (Homily 1: 5), 9. See *PG 29*, 13 A; *PSB 17*, 75.

[46] Sfântul Dionisie Areopagitul (Pseudo-Dionysius the Areopagite), *Despre Numirile Dumnezeieşti*, IV, 4, in *Opere complete*, trans. Pr. Dumitru Stăniloae, (Bucharest: Paideia, 1996), 147: "at the beginning it was without form". See *FC 46* (Homily 2: 4-5, 7), 26-30, 32-33; *PG 29*, 36 B - 41 B, 44 C - 48 B; *PSB 17*, 88-92, 93-94. Cf. Steven Weinberg, *Primele trei minute ale universului*, trans. Gheorghe Stratan, introd. Ioan Rusu, (Bucharest: Ed. Politică, 1984), 60 sq.

[47] Cf. S. Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, *PL* 34, Liber Primus, cap. IV, col. 176-177; Id., *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, *PL* 34, chap. V-VI, col. 227-231. See *FC 46* (Homily 1: 5; 2: 5, 7), 8-10, 28-30, 32-33; *PG 29*, 13 A - 16 A, 37 D - 41 B, 44 C - 48 B; *PSB 17*, 75, 91, 93. Cf. John 1:4.

[48] See, as well, *FC 46* (Homily 1: 7), 11-13; *PG 29*, 17 A - 20 C; *PSB 17*, 78.

[49] *FC 46* (Homily 2: 6), 31-32. See *PG 29* (2: 7), 45 A; *PSB 17* (2: 7), 93.

St. Basil also describes the reflection and the refraction.[50] Elsewhere, he describes the generation of the spectrum by the effect of the vaporized water in the clouds.[51] The modern scientific principles of the refraction and the producing of the spectrum were first discovered by Newton, and then thoroughly elaborated by Herschel, Kirchhoff, Bunsen and others.[52]

The light represents the essence of the world, either spiritual, or material. So, the spiritual light often appears together with and symbolized by the material light, a way of the participation of the matter to the spirit[53]. So must have been, too, at the beginning of the world, when the spiritual light is shown as the environment of the spiritual creatures (angels, the human soul), while the material light is the environment of the material creatures. Both, spiritual and material light, have an anthropological finality.

Before the sun, the day and the night were determined by the overflow and the withdraw of the primordial light. The traditional Hebrew and the Orthodox churchly day keep the same order as the days of creation: "evening" and then "morning".[54]

St. Basil explains scientifically the relation between light and darkness: the darkness is the absence of the light, and the shadow is produced by the interposition of a (celestial) body between the light and the observer[55]. It is discouraged the mythical interpretation of the light and the darkness as symbols for the antagonism good / order – bad / chaos.[56]

St. Gregory of Nyssa wrote about an over-enlightened darkness,[57] but this represents the profound perception by the man of God's grace, the reality being the grace (God's energy, power, *charis*), and not the darkness. The over-enlightened darkness is the sight of the resplendence of Christ. The overwhelming abundance of the

---

[50] *FC 46* (Homily 2: 6-7), 31-33. See *PG 29*, 44 C - 48 B; *PSB 17*, 93-94.

[51] *FC 46* (Homily 6: 4), 89. See *PG 29*, 125 B - 128 A; *PSB 17*, 136. See also FC 46 (Homily 4: 6), 64-65.

[52] Peter Dear, *The Meanings of Experience*, in Katherine Park, Lorraine Daston, eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 3, *Early Modern Science* (Cambridge University Press, 2006), p. 127. Paolo Mancosu, *Acoustics and Optics*, in *op. cit.*, 610-611, 627-629 (Cf. Isaac Newton, *Hypothesis Explaining the Properties of Light Discoursed in my Several Papers*, Royal Society, 1675). Sungook Hong, *Radiation from Thomas Young to X Rays*, in Mary Jo Nye, ed., *The Cambridge History of Science*, vol. 4, *The Modern Physical and mathematical Sciences* (Cambridge University Press, 2003), 277-288. Thomas Crump, *A Brief History of Science: As Seen Through The Development Of Scientific Instruments* (New York: Carroll & Graf Publishers, 2001), 44-48, 203 sq. Sean F. Johnston, *A History of Light and Colour Measurement: Science in the Shadows* (Bristol and Philadelphia: University of Glasgow, Institute of Physics Publishing, 2001), 19 sqq.

[53] Sf. Dionisie Areopagitul, IV, 4, *op. cit.*, 147.

[54] *FC 46* (Homily 2: 8), 33-36. See *PG 29*, 48 B - 52 B; *PSB 17*, 94-95. Cf. Herbert G. May, Bruce M. Metzger, eds., *The Oxford Annotated Bible with Apocrypha: Revised Standard Version* (New York, Oxford University Press, 1965), 1.

[55] *FC 46* (Homily 2: 4-5), 26-30. See *PG 29*, 36 B - 41 B; *PSB 17*, 88-92.

[56] Cf. Jacqueline Russ, ed., *Istoria filosofiei – 2. Inventarea lumii moderne*, trans. Alexandru Valentin (Bucharest: Ed. Univers Encivlopedic, 2000), 28-29.

[57] Sf. Grigorie de Nyssa [St. Gregory of Nyssa], *Despre viaţa lui Moise sau despre desăvârşirea prin virtute*, trans. Pr. Prof. Ion Buga (Bucharest: Ed. Sfântul Gheorghe-Vechi, 1995), 123-124 = S. Gregorius Nyssenus, *De vita Moisis*, *PG* 44, col. 377 AB.

grace makes it impossible to be circumscribed by the human being, which leads to the perception of it as darkness. This is why the link that was sometimes made between the darkness and some pre-creational chaos is erroneous, as St. Basil shows. The darkness and the night are aspects of the created world. Linking them to an "uncreated" chaos, previous tot the creation, it is a mythical concept, opposed to the revelation, and denotes the incapacity to conceive the nothingness as the lack of any existence. When we speak about the uncreated, we refer only to God, and never to "realities" or "states" (of "chaos") previous to the creation. In the biblical and Christian doctrine, there is stated the absolute transcendence of God: there is nothing between Him and the creation, and nothing equal to Him[58].

The appreciation of the creation by God starts with the light, which is called "good" (Gen 1:4). The ambiguity of the term (*καλόν*) in Greek makes St. Basil to write about the beauty of the light. Anyway, these two qualities are always seen as inseparable. The world is judged by God as beautiful, due to its finality, too.[59] As in other Holy Fathers, from the writing of St Basil results the anthropocentric character of the creation. This is not an absolute anthropocentrism, as that derived from an exaggerated interpretation of Protagoras,[60] but one relative to God (cf. Gen 1:26). The world has its finality in God, but through man[61].

St. Basil says that the time has a beginning. The first words of the Bible (Gen 1:1) show, as he points out, that time is a quality of the material creation. The spiritual world, of the angels (in all their types) was created before the material world. The spiritual world exists in a state of eternity, not equal to God, but "beyond time", above the world and above the time, at least as we perceive these notions. Time, as we understand it, begins with the material world, as a quality of it. Time is not "older" than the world, but a quality that results from the movement or the changes of the material objects. The beginning is "the first movement", which allows the succession of the events that makes the history[62]. Besides all these considerations, St. Basil is aware about the fact that space and time are inseparable and relative to each other.

---

[58] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II (Ed. IBMBOR, 1997), 25 sq. See also Louis Lavelle, *Panorama doctrinelor filosofice*, trans. Oana-Amelia Bibiri and Diana Gradu (Iași: Ed. Timpul, 1997), 133-134.

[59] *FC 46* (Homily 2: 7), 33. See *PG 29*, 48 AB; *PSB 17*, 94.

[60] Protagoras, in Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Book IX, 8, trans. C. I. Balmuș, (Iași: Ed. Polirom, 1997), 299. Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (London: Simon & Schuster, 1945), 73-81.

[61] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfintele Taine şi ierurgii bisericeşti*, in "*Ortodoxia*", year XXXVII, no. 3, Jul.-Sept. (Bucharest: Patriarhia Română, 1985, 450-454), 454: „The entire universe was created for the man or for the man to meet inside it with God". Id., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. cit., vol. I, 1996, 14, 238-241. Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia Cerească*, chap. III:2, in *op. cit*., 19-20. Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt apologetic la Hexaemeron, către fratele său Petru*, in *Scrieri* II, *PSB* 30, ed. cit., 99. Id., *Despre facerea omului*, in *op. cit*., chaps. II-III, 20-21. Sf. Antonie cel Mare [St. Anthony the Great], *Învăţături despre viaţa morală a oamenilor şi despre buna purtare, în 170 de capete*, in *Filocalia*, vol. I, & 118, 120, 122, 130-133, 137, trans. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae (Bucharest: Ed. Harisma, 1992), 37-40. Cf. Sf. Ioan Damaschin [St. John of Damascus], *Dogmatica*, II, II, trans. Pr. D. Fecioru (Bucharest: Ed. Scripta, 1993), 70-74.

[62] *FC 46* (Homily 1: 4-6), 8-11. See *PG 29*, 12 A - 17 A; *PSB 17*, 74-77.

When he discusses about the "pillars" (Ps 75/74:3) that sustain the Earth,[63] by the questions he puts, St. Basil implicitly admits the great lack of knowledge about this issue in his time, but tries to discern the most logical explanations. He is not satisfied by the idea that those "pillars" represent a heavy matter, because it would need sustenance by a greater force to oppose gravity and repeatedly so to the infinite. The water (or the sea) can't sustain the Earth – fact known from Archimedes that a higher density sinks in water (liquid), while water, as a liquid, will tend to flow on any declivity from his position. He found difficult "the idea of the Earth suspended" because Earth is heavy, but St. Basil stops however to this hypothesis, thinking in the end about the power of the Creator that sustains everything.

Many of the Holy Fathers mastered evolved knowledge about the astronomic situation of the Earth and, very important, they didn't ever dogmatize the different theories in their epoch in the Orthodox Church. St. John Damascene, for example, while wrote about the creation of the Earth, specified: "some say that it is spherical and some that it is conical",[64] without insisting on this aspect. There were discussions about the form of the Earth since Plato: "So, firstly, he could tell me, if the Earth is plat or spherical".[65] St. Basil and St. John Damascene describe, first, the conceptions in their time – if the Earth is spherical, conical or has other form, if it is positioned in the center of the universe, if this would be due to the gravity – and then they move the discussion on another level, superior, of the faith, for which testifies the Holy Scripture.[66]

Even when he wrote about the geocentric conception, St. Basil didn't dogmatize it, as it – unfortunately – happened in the mediaeval West with so much undeserved passion. St. Basil presented the conception and the arguments of some scholars and finished like this: "And, should any of these things which have been said seem to you to be plausible, transfer your admiration to the wisdom of God which has ordered them so. In fact, our amazement at the greatest phenomena is not lessened because we have discovered the manner in which a certain one of the marvels occurred. But, if this is not so, still let the simplicity of faith be stronger than the deductions of reason."[67]

God gave to the sky (heavens) a subtle nature (like smoke, Is 51:6). About its form, St. Basil says that it should be enough the explanation in Is 40:22.[68] There we read: «It is He that sitteth above the circle of the earth, and the inhabitants thereof are as grasshoppers; that stretcheth out the heavens as a curtain, and spreadeth them out as a tent to dwell in». We have a *circle* form for the earth and a *curtain* for the heavens. First of all: what does it mean heavens here and in St. Basil? Both places refer to the heavens of the seen world. St. Basil wrote in *Homilies on Hexaemeron* (Homily 1: 8) about heavens as the universe, so he sends us to similar texts in Isaiah. It didn't come

[63] *FC 46* (Homily 1: 9), 15-16. See *PG 29*, 21 C - 24 B; *PSB 17*, 80-81.
[64] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, II, X, 66.
[65] Platon, *Phaidon* 69 a-e, trans. Petru Creţia (Bucharest: Humanitas, 1994), 115.
[66] *FC 46* (Homily 1: 9), 15-16. See *PG 29*, 21 C - 24 B; *PSB 17*, 80-81.
[67] *FC 46* (Homily 1: 10), 17. See *PG 29*, 25 A; *PSB 17*, 81-82.
[68] *FC 46* (Homily 1: 8), 13-15. See *PG 29*, 20 C - 21 C; *PSB 17*, 79.

the moment to speak about the atmosphere or about different layers of the heavens, as for the firmament (Gen 1:6-8).[69] In *Hexaemeron* 1: 8 and Is 40:22, the heavens represent the universe in opposition to the Earth. At the end of the first homily,[70] St. Basil discusses two opposite conceptions in his time about the nature of the heaven: as composed from the four elements or as an ethereal body. He thinks that beyond the understanding of the nature of each of the existences – in spite of all the possible progresses our knowledge will be always limited –, it is more important to honor the Creator.

St. Basil has vast knowledge and very modern not only for his time, but for ours, too, regarding: the phases of the Moon and the tide, the relative size of the celestial bodies, the scientific discoveries about the earth poles, the circumference of the Earth, the zodiac, the movements (orbits) of the celestial bodies, atmospheric phenomena, weather, the solstices and equinoxes, the way the shadow is formed at different latitudes etc.[71]

St. Basil criticizes the astrology as a pseudo-science.[72] The main accusation is that man's free will can't be controlled by exterior factors, and stars or other celestial objects can't determine the faith of a person[73]. We are free and responsible in the face of God. As a Christian thinker, he criticized at this point the pagan magical thinking.[74]

For St. Basil, the presence of God in His creation and the physical laws of the seen world have no contradiction between them. The same path took all the orthodox Holy Fathers. That is why we can find a lot of physical explanations and principles in St. Basil's *Hexaemeron* and in all the future orthodox writings about the sensible world. For St. Gregory of Nyssa there is no problem to write about the anatomical and physiological issues for the study of man. A sort of a hard dualistic thinking penetrated the western Christian thinking, which led to the divorce between "science" and "religion", while in the orthodox thinking the two domains were seen always as inseparable. The catholic and then protestant authors accented the role of the grace so that the *synergical* balance between God and man was broken. This had an impact in understanding the world as a mechanism in the hands of God, whose image suffered the transformation from a loving Father to a tyrant.[75] The modern science appeared in the process of the rejection, by the western thinkers of this tyrant, and with him of the true God, too, because they couldn't make yet any difference. This way, the physical

---

[69] *FC 46* (Homily 3), 37 sq. See *PG 29*, 51 sq.; *PSB 17*, 97 sq.

[70] *FC 46* (Homily 1: 11), 17-19. See *PG 29*, 26 A - 28 B; *PSB 17*, 82-83.

[71] *FC 46* (Homilies 1: 4; 6: 8-11), 8, 95-103. See *PG 29*, 12, 133 D - 148 A; *PSB 17*, 74-75, 140-146.

[72] *FC 46* (Homily 6: 5-7), 90-95. See *PG 29*, 128 A - 133 C; *PSB 17*, 137-140.

[73] *FC 46* (Homily 6: 7), 94-95. See *PG 29*, 133 BC; *PSB 17*, 140.

[74] Cf. Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. 1 (New York: The Macmillan Company, 1929), 480-503. See also Sevir B. Chernetsov, *Ethiopian Magic Literature*, and Anna M. Kuznetsova, *Demons versus Saints in the Early Eastern Orthodox Monastic Literature*, in Basil Lourié, A. Mouraviev, eds., *Universum Hagiographicum. Mémorial R.P. Michel van Esbroeck, s.j.*, Scrinium, Tome 2 (Saint Petersbourg: Byzantinorossica, 2006), 92-113, 136-143.

[75] See Jean Delumeau, *Păcatul şi frica* [*Le péché et la peur*], vol. I-II (Iaşi: Ed. Polirom, 1998).

principles of the material world were rediscovered in opposition to God's intervention in the world.[76]

But for St. Basil and all the orthodox Fathers that followed him, there was the third way, which was suffocated in the West by the just mentioned dualistic mania. There is no need for someone to be a deist or to believe that the grace brutally intervenes in the world. The power of God, His uncreated energy, created the world's order and sustains it. God is present in the natural, material, mechanisms, too, while the human being has a *real* power to choose between God and his deterioration as a being. A rational being has his *real* freedom *in* the Creator. The man is neither a puppet in God's hands, nor an abandoned creature. The relationship between God and man is that from the good Father to His son. God is a Father Who doesn't constrain the will of his son, but Who doesn't forsake him, either.

As we can work through the natural laws, God can do this, too. Thus, God works through the natural laws *as they are*, because He let them be so, and being present, without confusion, in His creation. Sometimes He uses the nature created by Him to intervene in the world in a more spectacular way – that is what we commonly call a miracle. But the mere existence of the material world with its laws is a miracle of God, too, but one so familiar, we think, that we often can't see its extraordinary feature.

5. Geography, Biology, Biogeography and Ecology.

St. Basil displays in his *Hexaemeron* and in other works very abundant descriptions in the field of the sciences mentioned in the title of this section. He drives us from the Atlantic to Mediterranean and to the Indian Ocean, all along the known world, in Asia, up to India and the Far East, Europe and Africa, with their most important rivers and seas.[77]

The biblical text «the Earth was unseen and disorganized» (*Gen.* 1:2, *Septuagint*) has its explanation in the fact that the Earth was covered at the beginning by the water. The dry land wasn't elevated yet, and the breathable atmosphere didn't exist.[78] These concur with the image presented by the geology of the origins.

St. Basil describes natural phenomena: the circuit of the water in nature, the salinity of the seas, some kinds of soil, the germination, growth and morphology of the plants, the germinal power of the seeds and some stems and roots.[79] Some palm trees are male and some female; some fig trees are domestic, some are wild.[80] The metabolic

---

[76] Lynn S. Joy, *Scientific Explanation from Formal Causes to Laws of Nature,* in Katherine Park, Lorraine Daston,, eds., *The Cambridge History of Science,* vol. 3, *Early Modern Science* (Cambridge University Press, 2006), 70-105.

[77] *FC 46* (Homilies 3: 4; 4: 3-4), 42-44, 57-61. See *PG 29*, 60 B - 64 A, 81 D - 83 B; *PSB 17*, 103-104, 113-114.

[78] *FC 46* (Homily 2: 1-4), 21-28. See *PG 29*, 28 C - 37 D; *PSB 17*, 85-89.

[79] *FC 46* (Homilies 3: 8; 4: 5-6; 5: 2-3, 6), 49-51, 61-65, 68-71, 74-77. See *PG 29*, 72 B - 73 C, 83 C - 92 D, 26 C - 101 A, 105 B - 109 A; *PSB 17*, 107, 116-117, 120-122, 125.

[80] *FC 46* (Homily 5: 8), 78-79. See *PG 29* (5: 7), 112 AB; *PSB 17* (5: 7), 127.

processes in some plants changes the properties of the water they use in different kind of solutions, with different tastes[81].

We can't demand to an author in the time of St. Basil to classify the kinds of the creatures (species) on modern criteria. Therefore, the flying creatures or "birds" or bird-like creatures are not only what we understand in the modern term of bird, but also the insects and the bat, on the sole criterion of flying.[82] The same functional criterion is also used when there are described the crawling beings.[83] The general animal regnum was conceived in the Antiquity as comprising creatures with developed senses, instincts and a good capacity of movement. This notion corresponds mainly to the vertebrates and it is expanded over other categories, as insects. St. Basil combines classical taxonomic criteria with those in Genesis. The Bible uses two main taxonomic criteria: functional and environmental (ecological, we might say): a creature lives in water, or on land, it swims, it crawls, it walks, and has different patterns of feeding and reproduction[84]. So, the crawling creatures build a notion that refers to some very different types of creatures if we use modern criteria: reptiles, amphibians, some crawling invertebrates. The flying creatures can be birds, some mammals (bats - Chiroptera), flying reptiles, or insects.

St. Basil can't classify the species with modern criteria, *avant la lettre*. However he sees correctly that the birds are flying with wings, but the bat has not proper wings, meaning with feathers, but they have some membranous skin in their structure. The insects are breathing not with lungs, but the air is taken inside by the pores on entire surface of the body; so they can die if their skin is covered with oil, but they recover their breathing if their skin pores are cleaned with vinegar[85]. The ancient observations about the gas exchange, noted by St. Basil, are correct. Nowadays it is known that the air circulates into the insect's body through a tracheal network spread in the tissues; the air enters this system from some lateral thoracic and abdominal orifices (not more than 10 pairs)[86].

The type of the creature does not change[87]. But some ecosystems change, for instance a pine forest into an oak forest if the pines are cut or burned, because so, the oaks can grow higher and replace the pines[88]. The Ecology as a modern science began to shape its profile in the nineteenth century, but started to have its own defined principles with the classical studies of Robert MacArthur in the 1950's[89]. Many of its

---

[81] *FC 46* (Homily 5: 8), 80. See *PG 29*, 113 AB; *PSB 17*, 128-129.
[82] *FC 46* (Homily 8: 7), 129-131. See *PG 29*, 180 B - 184 B; *PSB 17*, 165-167.
[83] *FC 46* (Homily 7: 1), 105-107. See *PG 29*, 148 A - 149 C; *PSB 17*, 147-148.
[84] Cf. *FC 46* (Homily 8: 1), 117-119. See *PG 29*, 164 C - 165 D; *PSB 17*, 157-158.
[85] *FC 46* (Homily 8: 7), 129-131. See *PG 29*, 180 B - 184 B; *PSB 17*, 165-167.
[86] P.J. Gullan and P.S. Cranston, *The Insects. An Outline of Entomology* (Blackwell Publishing, 2005, 3rd ed.), 65-68. Michael Hutchins, ed., *Animal Life Encyclopedia*, vol. 3, *Insects* (Thomson-Gale, 2004, 2nd ed.), 21-22.
[87] *FC 46* (Homily 5: 5), 73-74. See *PG 29*, 104 A - 105 A; *PSB 17*, 123-124.
[88] *FC 46* (Homily 5: 7), 77 (see note). See *PG 29*, 109 C; *PSB 17*, 127.
[89] Manuel C. Molles Jr., *Ecology: Concepts and Applications* (McGraw-Hill, 2008), 3-4. Cf. Michael Allaby, ed., *A Dictionary of Ecology* (Oxford University Press, 1998).

valuable knowledge come, as in every science, from the Antiquity. St. Basil's *Hexaemeron* works with a lot of information about ecology and behavior of the living creatures in their environment.

St. Basil shows the life of many species, of plants or animals, ecosystems and environmental conditions and animal behavior, as it would be the habitat of the whales and of the migration of some fishes (as the eels)[90]. He often extracts moral conclusions from natural phenomena[91]. The nature is created for men. So, if now, in the present imperfect condition, we find some dangerous properties of the nature, we mustn't forget that God created everything useful and the nature preserves this aspect. For instance, there are some poisonous plants or powerful animals (the bull) that can kill, but each of these have many useful properties and even what seems to be harmful could be turned in man's advantage[92].

St. Basil notices different kind of variety in nature: biological, bio-geographical, physiological, trophic, of behavior[93]. He explains, in very correct terms, even for today, a lot of taxonomy, anatomy, behavior for fishes and reptiles, birds and insects[94]. We might outline: the social and parental behavior of the bee, crane, stork, crow, halcyon, and turtle. Among the creatures of the dry land (especially mammals): lamb, dog, carnivorous and ruminants, the elephant.[95] Some creatures have a reproduction with parthenogenesis[96]. Other scientific principles find their place in St. Basil's *Hexaemeron*: the extreme rareness of the inter-specific hybridization in nature; the concordance between the shape and the physiologic function; the systemic understanding of the ecological role of the living beings[97].

A very important law of the trophic chain is written down by St. Basil: "The more easily the animals are captured the more prolific they are. Therefore, hares and also wild goats produce many offspring, while wild sheep bear twins, that the species, which is devoured by carnivorous animals, may not fail. But, the beasts of prey bring forth few offspring. Whence the lioness with difficulty becomes the mother of only one lion."[98] In a trophic chain, the secondary consumers (the predators) are less prolific then the primary consumers (herbivorous), fact that sustains the ecologic equilibrium.

---

[90] *FC 46* (Homily 7: 4), 111-113. See *PG 29*, 156 B - 157 C; *PSB 17*, 151-153.

[91] *FC 46* (Homilies 5: 2, 7-8; 7: 4-6; 8: 5-6, 8), 69-70, 77-79, 111-116, 125-128, 132-134. See *PG 29*, 97 C - 100 B, 100 B - 112 C, 156 B - 164 B, 176 A - 180 B, 184 C - 188 A; *PSB 17*, 121, 127-128, 151-156,163-164, 168-169 etc.

[92] *FC 46* (Homily 5: 4), 71-72. See *PG 29*, 101 A - 104 A; *PSB 17*, 122-123.

[93] *FC 46* (Homily 7: 2-3), 107-111. See *PG 29*, 149 C - 156 B; *PSB 17*, 148-151.

[94] *FC 46* (Homilies 7: 1; 8: 2, 7), 105-107, 119-121, 129-131. See *PG 29*, 148 A - 149 C, 165 D - 169 B, 180 B - 184 B; *PSB 17*, 148, 160-167.

[95] *FC 46* (Homily 9: 4-5), 142-146. See *PG 29*, 196 B - 200 A; *PSB 17*, 174-177.

[96] *FC 46* (Homily 8: 6), 128. See *PG 29*, 180 AB; *PSB 17*, 165.

[97] *FC 46* (Homilies 7: 2; 9: 5), 107-109, 143-146. See *PG 29*, 149 C - 152 C, 199 A - 204 A; *PSB 17*, 149, 176-177.

[98] *FC 46* (Homily 9: 5), 143. See *PG 29*, 200 A; *PSB 17*, 176.

St. Basil compares the intelligence of dog with that of man: “The dog is without reason but, nevertheless, he has sense reactions equivalent to reason.”[99] – and gives examples from dog’s behavior. And if we replace the term “sense” with the modern term of “instinct” we can say, with St. Basil, adapted for the modern language, that the relational system of the dog is very developed, but on instinctual and not on rational basis.

Before St. Basil have had already lived great geographers as Herodotus, Strabo or Ptolemy. Even Aristotle had important knowledge to transmit in this field[100]. St. Basil made the journey from Asia Minor to Athens, where he studied all the mentioned authors. In his *Hexaemeron*, he displays – form study and experience – a vast understanding of the geography and the related sciences, altogether with the interpretational philosophy of the time.

In the ancient world, life sciences were connected with magic and religion. In the healing were used botany and pharmacology, integrated in magical rituals with incantations or spells. Zoology was associated with divination[101]. The holy Fathers of the Church maintained a strong link between life sciences and religion, but they excluded the pagan magic. They rejected the belief in imagined gods or undefined spiritual forces. God is the personal being who created the world, transcendent, but present into the world. The revealed God listens for the prayers and responds through His divine pedagogy. The magic was for the worldly interests of the men, but the true religion prepares the man for his salvation. In the Church there is the work of the divine grace, while outside of it, the man wonders without guiding and he is easily misled by the demonic powers, which work in the magical rituals. St. Basil extracts the life sciences from the influence of the magic and raises them on superior levels of thinking, involving their creation, the principles on which live the creatures and their use for the man. He took also valuable knowledge from the medicine developed mostly in Egypt. Galen absorbed the philosophy and medicine before him and filtered it through his own medical and philosophical thinking, passing to the future generation the past knowledge and his critical thinking[102]. Galen have had already lived more than a century before St. Basil, and echoes from his inheritance can be seen in the work of St. Basil, St. Gregory of Nyssa and other fathers of the Church in the fourth century and further.

Before the earthly life of Christ, “According to Plutarch *(Natural Questions)*, some of the first Greek scientists, such as Anaxagoras, Plato, and Democritus, believed that plants were but animals riveted to the soil. Anaxagoras claimed that humans are superior to animals because of their use of analytical and conceptual thought.”[103]

---

[99] *FC 46* (Homily 9: 4), 142. See *PG 29*, 197 B; *PSB 17*, 175.

[100] Russell M. Lawson, *Science in the Ancient World. An Encyclopedia* (Santa Barbara - California, Denver - Colorado, Oxford – England: ABC & Clio, 2004), 88-94. Cf. Strabon, *Geografia*, I, trans. Felicia Vanţ-Ştef, vol. 1 (Bucharest: Ed. Ştiinţifică, 1974); http://www.henry-davis.com/MAPS/AncientWebPages/ : Hartmann Schede, *Liber Chronicarum*, 1493.

[101] Russell M. Lawson, *op. cit.*, 132.

[102] *Ibid.*, pp. 85-87.

[103] *Ibid.*, p. 132.

The taxonomical issues were far from clear in St. Basil's time. But analyzing the concepts of the philosophers, mostly those - more evolved - of Aristotle, in the light of the Holy Scripture, he managed to write in logical terms, still valid today, even if sometimes shadowed by the use of different criteria than the modern ones.

6. Conclusions.

If what we saw in Physics and Astronomy, shows us that St. Basil was a great scholar of his time and of all the times, his knowledge in Geography, Biology, Biogeography and Ecology are astonishing! Of course, all these sciences have been defined as modern ones in the XVII-XIX centuries. But they have roots in the Antiquity, and St. Basil puts all the resources of the science in his time at work to the greater glory of the Lord in the world.

The thinking of St. Basil aligns with all the tradition of the Church by being teleological. Everything was created for a purpose, all other creatures were created for man (cf. Gen 1:26-28) and man was created in the image of God and for the communion with Him. The world is *anthropocentric*, but does not stop here: "man is the measure of all the things", but not by himself, but because God made him be that and only in relation to God. So the world is anthropocentric only as the man is *theocentric* and mediates between the creation and the Creator through Jesus Christ, who unifies God with man and so with the whole creation, whose *microcosmos* is the man.[104]

His knowledge wasn't perfect, but he carries out from his epoch not only undoubted scientific truths and facts that resist through centuries, but some mistakes and misconceptions. It would be absurd for any man to claim a perfect knowledge. More important is how someone deals with the insecurity of the science, always in progress. St. Basil recognizes and often points out this character of the science, as we have already seen. He accepts that there are many concurrent theories. We can choose from them or think differently in the problems worse understood. For St. Basil knowing or not knowing something about the natural phenomena makes no difference for the faith, which deals with God, his works in and with His world, and His kingdom to come.

So, if we see this superior way of understanding the relation between science and faith by St. Basil, we shall not be too bothered by some "mistakes" or misconceptions that St. Basil "inherits" from his time. He is not to blame if the spontaneous generation, for example, wasn't proved yet as wrong, while only Pasteur clearly managed to demonstrate this and before him there were many scholars who thought that it would be possible for some creature to appear from the dust / water etc.[105] And, for God's sake, in the time of St. Basil there wasn't a microscope to clearly see the eggs of the very little creatures!

---

[104] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. cit., vol. I, 14, 238-241. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, vol. 1, (VIII, 2), 82: „Omul este mai de preţ decât toate fiinţele văzute! Pentru el Dumnezeu le-a adus la fiinţă pe toate acestea (…)". See also ibid. (VI, 5), 65; (XV, 1), 158.

[105] Cf. Ray Spangenburg and Diane Kit Moser, *The History of Science. The Age of Synthesis: 1800-1895*, (New York: Facts On File, Inc., 2004), 108 sq.

Living in the fourteenth century, St. Basil could have been made many scientific mistakes in our modern eyes. But, except very few of them and very explainable, due to the precarious techniques of investigation, St. Basil often avoids a wrong way – from so many of them opened in that time – by his method of comparing all the theories known. The reader can choose from the explanations proposed by the philosophers or refuse all of them. St. Basil treats all the scientific or the philosophic explanations with equanimity, knowing and showing that beyond them there are explanations of a superior nature, extracted from the Revelation, describing the Creator as it is possible for man and regarding his salvation.

Reading the *Homilies in Hexaemeron* or other works of St. Basil we are impressed by his scientific and philosophic knowledge and by his ability to compare them, to see the logic in them and sometimes to point out the most plausible argument among them. His scientific "mistakes" are not only explainable, but so few, if we think what a mined field was then the science.

His logic and the equilibrium are given by a high understanding of the Revelation and make his work so reasonable and surprisingly informative even for our time. St. Basil's work is, without willing, a mini-encyclopedia of his time, still so fresh for our time. The author had not such a goal, but to offer us a very wise way to relate science with Revelation. And he succeeded it so well, that all the generations of Christians have this handbook about relating those two great fields of knowledge forever at their disposal, with an immortal availability. The science changes, adding knowledge and perspective.[106] The Revelation changes neither its fundamental truths, nor its perspective, because it is given by God, but the Revelation increases in its thoroughness in the history of the Church and in the personal spiritual evolution of the believer. However, science and Revelation can cohabit the same mind, without making from science what it isn't, meaning a dogma, and without diminishing the trust in God, in His work or in His Revelation.

7. Bibliography.

Sources:

Antonie cel Mare, Sf. [St. Anthony the Great]. *Învăţături despre viaţa morală a oamenilor şi despre buna purtare, în 170 de capete*, in *Filocalia*, vol. I, trans. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae. Bucharest: Ed. Harisma, 1992.

Augustinus, S. *De Genesi contra Manichaeos*, in *Patrologia Latina* (*PL*), vol. 34. Paris: J.-P. Migne, 1844 ff.

———, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, PL 34.

Basil, Saint. *Exegetic Homilies*, in "*The Fathers of the Church*", A New Translation, vol. 46, trans. Sister Agnes Clare Wade, C. D. P. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1963.

Basile de Césarée. Aux jeunes gens, sur la manière de tirer parti des lettres grecques, in: Foi chrétienne & Culture classique. Paris: «Bibliothèque» Migne, 1998.

Basilii, S. N. P., Caesareae Cappadociae Archiepiscopi. *Homiliae IX in Hexaemeron*, in *Patrologia Graeca* (*PG*), vol. 29b. Paris: J.-P. Migne, 1857.

[106] Cf. John Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science* (Oxford University Press, 2001), 197 sq.

Diogenes Laertios. *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, trans. C. I. Balmuş. Iaşi: Ed. Polirom, 1997.

Dionisie Areopagitul, Sfântul [Pseudo-Dionysius the Areopagite]. *Opere complete*, trans. Pr. Dumitru Stăniloae. Bucharest: Paideia, 1996.

Gregorius Nyssenus, S. *De opificio hominis* and *De vita Moisis*, in *Patrologiae Graecae* (*PG*), vol. 44. Paris: J.-P. Migne, 1863.

Grigorie de Nyssa, Sf. [St. Gregory of Nyssa]. *Scrieri* II, *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti* 30, trans. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae. Bucharest: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998.

———, *Despre viaţa lui Moise sau despre desăvârşirea prin virtute* [*De vita Mosis*], trans. Pr. Prof. Ion Buga. Bucharest: Ed. Sfântul Gheorghe-Vechi, 1995.

Ioan Damaschin, Sf. [St. John of Damascus], *Dogmatica*, trans. Pr. D. Fecioru. Bucharest: Ed. Scripta, 1993.

Ioan Gură de Aur, Sf. [St. John Chrysostom]. *Omilii la Facere* [*In Genesim*], vol. 1-2, trans. Pr. Dumitru Fecioru, vol. 1. Bucharest: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003-2004.

May, Herbert G., Bruce M. Metzger, eds., *The Oxford Annotated Bible with Apocrypha: Revised Standard Version*. New York: Oxford University Press, 1965.

Origène. *Contre Celse*, 4 vols., *Sources chrétiennes* 132, vol. 1. Paris: Cerf, M. Borret, 1967.

Platon [Plato]. *Phaidon*, trans. Petru Creţia. Bucharest: Humanitas, 1994.

Strabon [Strabo]. *Geografia* [*Geography*], I, trans. Felicia Vanţ-Ştef, vol. 1. Bucharest: Ed. Ştiinţifică, 1974.

Vasile cel Mare, Sf. [St. Basil of Caesarea]. *Scrieri* I, *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti* 17, trans. Pr. Dumitru Fecioru. Bucharest: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986.

Teofil al Antiohiei [Theophilus of Antioch]. *Cartea a doua către Autolic*, X, in *Apologeţi de limbă greacă*, trans. Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dr. D. Fecioru. Bucharest: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997.

Books and articles:

Allaby, Michael, ed., *A Dictionary of Ecology*. Oxford University Press, 1998.

Balbi, Amadeo. The Music of the Big Bang: The Cosmic Microwave Background and the New Cosmology. Milan, Italy: Springer, 2007.

Bergson, Henri. *L'évolution créatrice*. Paris : F. Alcan, 1907.

Birx, H. James, ed., *Encyclopedia of Anthropology*, vol. I. London, New Delhi: SAGE Publications, Thousand Oaks, 2006.

Bria, Ion, *Învăţătura ortodoxă despre viaţa viitoare*, in "*Ortodoxia*", year XXXVI, no. 1. Bucharest: Patriarhia Română, 1984, 9-28.

Chardin, Pierre Teilhard de. *Fenomenul uman* [*Le phénomène humain*], trans. Maria Ivănescu. Oradea: Ed. Aion, 1997.

Crump, Thomas. A Brief History of Science: As Seen Through The Development Of Scientific Instruments. New York: Carroll & Graf Publishers, 2001.

Darwin, Charles. *The Origin of Species*, "The Harvard Classics" 11. New York: P. F. Collier & Son Corporation, 1909.

Delumeau, Jean. *Păcatul şi frica* [*Le péché et la peur*], vol. I-II. Iaşi: Ed. Polirom, 1998.

Dragas, Prot. George. *St. Basil the Great's Doctrine of Creation According to His Hexaemeron,* in „Ἐκκλησία καὶ Θεολογία", Tomos III. London: Thyateira House, 1982, 1097-1125.

Flanagan, Owen, *The Really Hard Problem. Meaning in a Material World*. London-Cambridge: The MIT Press, 2007.

Gonzalo, Julio A. *Inflationary Cosmology Revisited*. World Scientific, 2005.

Gullan, P. J., and P. S. Cranston. *The Insects. An Outline of Entomology*. Blackwell Publishing, 3rd ed., 2005.

Harrison, Peter. *The Bible and the emergence of modern science*, in "Science & Christian Belief", vol. 18, no. 2. Bond University, 2006.

Hierotheos, (Vlahos) of Nafpaktos, and St. Vlasios, Metropolitan. *Orthodox Theology and Science*, in „The Greek Theological Review”, 44/ 1-4, 1999, 140.

Hutchins, Michael, ed., *Animal Life Encyclopedia*, vol. 3, *Insects*. Thomson-Gale, 2nd ed., 2004.

Johnston, Sean F. *A History of Light and Colour Measurement: Science in the Shadows*. Bristol and Philadelphia: University of Glasgow, Institute of Physics Publishing, 2001.

Kalomiros, Alexandros. *Sfinţii Părinţi despre originile şi destinul omului şi cosmosului*, trans. Ioan I. Ică jr. Sibiu: Deisis, 1998.

Lawson, Russell M. *Science in the Ancient World. An Encyclopedia*. Santa Barbara - California, Denver - Colorado, Oxford – England: ABC & Clio, 2004.

Lavelle, Louis. *Panorama doctrinelor filosofice*, trans. Oana-Amelia Bibiri and Diana Gradu. Iaşi: Ed. Timpul, 1997.

Losee, John. A Historical Introduction to the Philosophy of Science. Oxford University Press, 2001.

Lourié, Basil, and A. Mouraviev, eds., *Universum Hagiographicum. Mémorial R.P. Michel van Esbroeck, s.j.*, Scrinium, Tome 2. Saint Petersbourg: Byzantinorossica, 2006.

Lindberg, David C., ed., *Science in the Middle Ages: The Chicago History of Science and Medicine*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Lyell, Charles. *Principles of Geology*, Introduction by Martin J. S. Rudwick, vol. I. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990.

Molles Jr., Manuel C. *Ecology: Concepts and Applications*. McGraw-Hill, 2008.

Nye, Mary Jo, ed., The Cambridge History of Science, vol. 4, The Modern Physical and mathematical Sciences. Cambridge University Press, 2003.

Park, Katherine, and Lorraine Daston, eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 3, *Early Modern* Science. Cambridge University Press, 2006.

Russ, Jacqueline, ed., *Istoria filosofiei – 2. Inventarea lumii moderne*, trans. Alexandru Valentin. Bucharest: Ed. Univers Encivlopedic, 2000.

Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. London: Simon & Schuster, 1945.

Rousseau, Philip, *Basil of Caesarea: Transformation of the Classical Heritage*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Schede, Hartmann, *Liber Chronicarum*, 1493, at http://www.henry-davis.com/MAPS/AncientWebPages/.

Schilcher, Florian von, and Neil Tennant, *Philosophy, Evolution, and Human Nature*. London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1984.

Spangenburg, Ray, and Diane Kit Moser. *The History of Science. The Age of Synthesis: 1800-1895*. New York: Facts On File, Inc., 2004.

Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru. *Sfintele Taine şi ierurgii bisericeşti*, in "*Ortodoxia*", year XXXVII, no. 3, Jul.-Sept. Bucharest: Patriarhia Română, 1985, 450-454.

———, *Sfânta Treime şi creaţia lumii din nimic în timp*, in „Mitropolia Olteniei”, year XXXVIII, no. 2, March-April. Craiova: Mitropolia Olteniei, 1987, 55-59.

———, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III. Bucharest: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996-1997.

Thorndike, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science*, vol. 1. New York: The Macmillan Company, 1929.

Wace, Henry. A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies. London: John Murray, 1911.

Williams, Henry Smith, and Edward H. Williams, eds., *A History of Science*, 5 vols. New York: Harper, 1904.

PATRISTICE

LUPTA SF. VASILE CEL MARE PENTRU UNITATEA BISERICII

Referat la Studii Aprofundate.

Sfântul Vasile cel Mare luptă pentru unitatea Bisericii atât în plan teoretic, cât şi prin acţiuni concrete ale pastoraţiei sale.

Din perspectiva a ceea ce scrie, predică, propovăduiește, Sfântul Vasile cel Mare înţelege să lupte pentru unitatea Bisericii prin păstrarea integrităţii credinţei şi prin adâncirea cunoaşterii dogmatice[1]. El ia atitudine împotriva ereziilor din vremea sa prin combaterea lor vehementă, dar în acelaşi timp caută să recâştige pentru Biserică, printr-o atitudine irenică, persoanele sau anumite grupări rătăcite. Prin această atitudine, sfântul ne duce cu gândul la bunătatea lui Dumnezeu, care, chiar dacă urăşte păcatul , nu voieşte moartea păcătosului, ci «să se întoarcă şi să fie viu», care este şi chipul autentic al Ortodoxiei dintotdeauna.

Ereziile cărora Sfântul Vasile cel Mare le-a răspuns, opunându-le adevărata credinţă sunt: antitrinitarismul, arianismul (cu cele trei variante: anomei, omiusieni şi omieni) şi macedonianismul (pnevmatomahia). Dintre acestea, antitrinitarismul are rădăcinile cele mai vechi (din sec. al III-lea) şi este erezia care le-a alimentat şi pe celelalte două[2]. Antitrinitarismul dinamic (Teodot, sec. al II-lea; Pavel de Samosata, a doua jumătate a sec. al II-lea) şi modalist (Sabeliu, sec. al III-lea) încă mai avea aderenţi, dar cei mai mulţi dintre ei fuseseră captaţi de noua erezie, cea a lui Arie[3]. Faptul acesta, cât şi observarea rădăcinilor antitrinitariene clare ale noilor erezii îl determină pe Sfântul Vasile cel Mare să combată adesea antitrinitarismul în operele sale. El îşi exprimă adesea credinţa clară în Sfânta Treime, ca spre exemplu: "Aduce Domnului slavă şi cinste tot cel ce teologhiseşte după cum s-a rânduit, ca să nu cadă din credinţa dreaptă despre Tatăl, despre Dumnezeirea Unuia-Născut şi despre slava Sfântului Duh"[4].

Sfântul Vasile cel Mare surprinde întreaga problematică introdusă de antitrinitarism: mai întâi, nu pot fi acceptate nici trei Persoane produse de către fiinţă,

---

[1] Cf. Vladimir Lossky, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*, trad. Anca Manolache, Ed. Humanitas, 1998, p. 138 ș.u.

[2] Şi prin faptul că Arie s-a inspirat din Pavel de Samosata – Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, Ed. IBMBOR, 1975, p. 228.

[3] *Ibid.*, pp. 142-148.

[4] Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri* I (PSB 17), *Omilii la Psalmi*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1986, *Omilia la Psalmul XXVIII,II*, p. 224

ceea ce ar apropia creştinismul de un panteism impersonalist[5], dar nici un monopersonalism care ar anihila tot efortul revelaţiei creştine (început încă de Mântuitorul Hristos şi continuat în Biserică prin lucrarea Mângâietorului) de a înfăţişa Sfânta Treime.[6]

Dacă pluripersonalismul cu izvorul într-o fiinţă abstractă anterioară duce la panteism, iar cel împins împins până la lipsirea Persoanelor divine de o fiinţă comună înseamnă un pas înapoi în favoarea politeismului, monopersonalismul face ca o asemenea doctrină, chiar dacă se pretinde creştină, să fie un fel de iudaism ca al evreilor care au respins revelaţia lui Hristos despre Sfânta Treime[7] . O potrivită concluzie la atitudinea Sfântului Vasile cel Mare faţă de antitrinitarism este că fiecare Persoană a Sfintei Treimi este deplină, dar cele trei Persoane sunt un singur Dumnezeu. Astfel, „ipostasurile nu reprezintă unul câte unul o facultate a lui Dumnezeu, nici nu îşi au originea: Fiul în inteligenţa Tatălui şi Duhul în voinţa comună a Tatălui şi a Fiului de a se iubi, ca în teologia catolică . Ci fiecare ipostas reprezintă întreaga fiinţă a dumnezeirii în alt mod de subzistenţă, în alt mod de relaţie faţă de celelalte ipostasuri”[8].

La Sinodul I ecumenic din 325 arianismul a fost înfrânt. Cu toate acestea erezia a fost susţinută în continuare de multe personalităţi politice şi eclesiastice şi a pătruns îndeosebi la periferia Imperiului (cu precădere la populaţiile germanice, inclusiv la goţii din Nordul Dunării).

Arianismul anomeic (*ἀνόμοιος τῷ Πατρὶ* = neasemănător cu Tatăl, adică Iisus Hristos ar fi o simplă creatură binecuvântată, deosebit după fiinţă de Tatăl – *ἕτερος κατ᾽ οὐσίαν* – , un profet, dar nu Dumnezeu adevărat) a fost susţinut de diaconul Aetius şi discipolul său, Eunomiu (care a ajuns episcop de Cizic în 360). Împotriva acestui tip de arianism, Sfântul Vasile cel Mare scrie o lucrare cu titlul: *Contra lui Eunomie* (o lucrare cu acelaşi titlu o scrie fratele său, Sf. Grigorie de Nyssa). Din această lucrare a

---

5 “Faţă de aceste afirmaţii sfântul Vasile observă: «Ce poate fi mai vechi (mai bătrân) decât Cel nenăscut (Tatăl) ?». Şi afirmă în continuare că «Sfânta Scriptură ne învaţă că Tatăl e Tată şi Fiul e Fiu din veci» [*Epist.* 52, P.G. 32, col. 393]. Teoria aceasta pornită de la Pavel de Samosata, socotind fiinţa ca izvor al Persoanelor în Sfânta Treime, îşi arată şi mai făţiş sensul ei panteist, prin afirmaţia că esenţa impersonală e mai veche ca persoanele şi că acestea sunt produse ale fiinţei, având să se întoarcă în aceea , ca singura care fiind fără de început e deci şi fără de sfârşit.” (Pr. Prof. D. Stăniloae, *Fiinţa şi ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare*, în *ORT*, nr. 1, 1979, p. 57)

6 “Pentru Părinţii răsăriteni înaintea Persoanelor dumnezeieşti nu exista nimic, căci ele sunt din veci. Dar ele nu sunt goale de fiinţă, sau cu o fiinţă divizată, deci mărginită. Căci aceasta ar avea ca urmare că ele înseşi ar fi mărginită. Căci aceasta ar avea ca urmare că ele înseşi sunt mărginite, în sensul zeilor păgâni. Th. de Régnon a văzut just că în vreme ce pentru Părinţii răsăriteni fiinţa nu există înaintre persoanelor ca o cauză a lor, pentru Părinţii din Occident fiinţa există înaintea Persoanelor” (Pr. Prof. D. Stăniloae, *Fiinţa şi ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare*, «Ortodoxia», nr. 1, 1979, p. 57-58)

7 “Sabelianismul, zice el [Sfântul Vasile cel Mare – n.n.], e un iudaism introdus sub masca predicii Evangheliei creştine. Căci cel ce numeşte pe Tatăl şi pe Fiul si pe Sfântul Duh o realitate pluripersonală şi declară pe cei trei un singur ipostas ce face altceva decât tăgăduieşte Persoana lui Hristos? / «Trebuie ştiut bine că precum cel ce nu mărturiseşte fiinţa comună cade în politeism, aşa cel ce nu recunoaşte proprietatea particulară a ipostasurilor, e dus spre iudaism. …trebuie mărturisit că fiecare persoană există real în ipostas adevărat (**Χρὴ ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον ὁμολογεῖσθαι**)» [Epist. 21 C; P.G. 32; col. 776 C].” (*Ibid.*, p. 64)

8 *Ibid.*, p. 74

Sfântului Vasile cel Mare reiese clar că „Deosebirea între om şi prototipul său divineste trasată de actul creaţiei. Dumnezeu-Cuvântul estefiu prin naşterea Sa veşnică din Tatăl, pe când omul e fiu al aceluiaşi Dumnezeu, însă numai prin voinţa Tatălui de a-l crea”[9].

Semiarianismul (Fiul ar avea o fiinţă asemănătoare cu Tatăl, *ὁμοιούσιος τῷ Πατρὶ*) era partida ariană cea mai populară şi a fost susţinută de Eusebiu de Nicomedia cu multă tenacitate. Situaţia din vremea Sfântului Vasile cel Mare este deschisă de evenimente tragice pentru Biserică: în 350 împăratul occidental ortodox Constans fiind ucis, „eusebienii şi-au întins influenţa şi asupra Occidentului”[10]. Iar în Orient au loc sinoadele ariene de la Sirmium (351-359) cu iniţierea şi sub patronajul împăratului arian Constanţiu. Iulian Apostatul a fost iniţial binevoitor faţă de Biserică pentru a câştiga popularitate (Sf. Atanasie revine din exil, feb. 362), dar apoi doreşte o repăgânizare a imperiului şi persecută Biserica (Sf. Atanasie exilat a patra oară: oct. 362 - sept. 363)[11]. După ortodocşii Jovian şi Valentinian, împăratul arian Valens (364-378) activează în plină contemporaneitate cu Sfântul Vasile cel Mare (sfântul vine din singurătatea Pontului la Cezarea în 364, ajunge episcop în 370 şi se mută la Domnul în 379)[12].

În privinţa Sfântului Duh, deja adepţii omiusieni ai lui Eustatie din Sebasta, împreună cu anomeii – cu rădăcini şi mai adânci la «tropicii» din Egipt, susţineau că Acesta ar fi doar un duh slujitor, asemenea îngerilor[13]. Sfântul Vasile are iniţial raporturi amicale cu Eustatie – datorită poziţiei ambigui a acestuia din urmă[14] – şi de aceea este acuzat că şovăie (de Paladius), dar Sfinţii Grigorie de Nazianz şi Atanasie îl susţin. Pe data de 7 septembrie 374 (sărbătoarea Sfântului Evpsihi) Sfântul Vasile, în prezenţa horepiscopilor Cezareei şi a episcopului Amfilohie de Iconiu schimbă doxologia “Slavă Tatălui prin Fiul în Sfântul Duh” cu “Slavă Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh” pentru a arăta egalitatea celor trei Persoane divine[15].Sfântul Vasile cel Mare se exprimă adesea foarte categoric şi împotriva mai recentei erezii a pnevmatomahilor. Din acest motiv a alcătuit lucrarea *Despre Sfântul Duh,*[16] pentru a apăra dumnezeirea Sfântului Duh. Într-o lucrare el scrie: „*«Cu Cuvântul Domnului cerurile s-au întărit şi cu Duhul gurii Lui toată puterea lor»*(Psalm 32,6). Unde sunt cei care nesocotesc Duhul? Unde sunt cei care Îl despărţesc de puterea creatoare? Unde sunt cei care-L separă de legătura strânsă cu Tatăl şi cu Fiul?(…) Nici Cuvântul , această vorbă comună, să nu fie socotit că-şi are fiinţa din nume şi cuvinte, nici Duhul

---

[9] Pr. Conf. Ilie Moldovan, *Natura şi harul în gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare*, în *ORT*, nr. 1, 1979, p. 83

[10] Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, Ed. IBMBOR, 1975, p. 238

[11] *Ibid*., p. 240

[12] *Ibid* . ; Cf. David Hugh Framer, *Oxford – Dicţionar al sfinţilor*, Ed. Univers enciclopedic, trad. Mihai C. Udma şi Nicolae Burlacu, Bucureşti, 1999, p. 516

[13] Pr. Prof. C. Corniţescu, *Învăţătura Sfântului Vasile cel Mare despre Sfântul Duh* , în *Ortodoxia*, nr. 1, 1979, p. 109

[14] Eustatie doreşte să-l câştige pe Sf. Vasile de partea sa, iar apoi screie pe seama sa o epistolă către Apolinarie şi apocrife – *Ibid*.

[15] *Ibid*., p. 110

[16] Scris în 375 la îndemnul lui Amfilohie de Iconiu- *Ibid*., p. 111-112

nu este un suflu împrăştiat în aer, ci Cuvântul este Cuvântul, *«care dintru început este la Dumnezeu»* (Ioan 1,1), iar Duhul este Duhul cel Sfânt, care a primit în chip deosebit această numire. După cum Cuvântul cel creator a întărit cerul, tot aşa Duhul cel din Dumnezeu, *«Care de la Tatăl purcede»*(Ioan 15, 25) – adică Cel Care iese din gura Lui, ca să nu socoteşti că Duhul este unul dintre cele din afară şi dintre creaturi, ci să crezi că-şi are ipostasa de la Dumnezeu – are în El toate puterile."[17].

Într-o foarte scurtă expunere, Omilia a XV-a, *Despre credinţă* [18], este înfăţişată sistematic şi concis întreaga concepţie a Sfântului Vasile cel Mare despre Sfânta Treime. Astfel, aflăm că Fiul şi Sfântul Duh sunt Persoane divine, distincte de Tatăl şi una de alta, fiind însă prin fiinţă tot ceea ce este Tatăl şi participând conform iconomiei fiecăreia dar neseparat mde celelalte două Persoane divine la crearea şi pronierea lumii. Slăbiciunile care s-au observat în Iisus Hristos se datorează firii noastre omeneşti pe care El şi-a asumat-o deplin, fapt care nu ne îndreptăţeşte să micşorăm "firea Celui puternic", ci trebuie să înţelegem "firea Lui aşa cum se cuvine unui Dumnezeu"[19]. Iar Duhul este acolo – acolo în fericita Fire – nu numărat ca o multiplicitate, ci contemplat în Treime"[20] , Dumnezeu adevărat, distinct de duhurile create, duhurile slujitoare. În Omilia a XVI-a, La cuvintele: «La început era Cuvântul» şi în alte opere, Sfântul Vasile cel Mare susţine aceeaşi poziţie doctrinară, respingând ereziile din vremea sa.

Contactul Sfântului Vasile cel Mare cu disputele religioase a început foarte devreme. Încă de pe vremea când – întors de la Atena[21] de la studii şi după ce realizase o călătorie pentru a învăţa din viaţa pustnicească a celor din Egipt, Palestina, Siria şi Mesopotamia – se aşezase ca simplu monah pe celălalt mal al râului Iris din Pont faţă de mănăstirea mamei sale, Sfântul Vasile a fost martor, la Constantinopol (360), la o dispută dintre ortodocşi (omousieni) şi anomei, unde Dianie, episcopul Cezareei a semnat cu prea mare uşurinţă formula de credinţă ariană de la Rimini. Abia peste doi ani, pe patul de moarte, episcopul şi-a recunoscut slăbiciunea şi s-a căit înaintea lui Vasile de greşeala sa. Întrucât noul episcop, Eusebie nu s-a mai putut înţelege cu Sfântul Vasile deoarece îl invidia, sfântul s-a întors în singurătatea Pontului (363), dar nu pentru multă vreme, deoarece iminenţa confruntării cu împăratul arian Valens l-a determinat pe Eusebie (la rugămintea Sf. Grigorie de Nazianz) să-l recheme pe Sfântul Vasile[22].

---

[17] Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri I (PSB 17), *Omilii la Psalmi*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1986, *Omilia la Psalmul XXXII, IV*, pp. 251-252

[18] Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri I (PSB 17), *Omilii şi cuvântări*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1986, *Omilia XV*, pp. 509-513

[19] *Ibid*., p. 511

[20] *Ibid*., p. 512

[21] Unde idolatria, spune Sf. Grigorie de Nazianz, prietenul său, nu i-a slăbit în credinţă, ci dimpotrivă, i-a întărit în lupta pentru păstrarea şi propoveduirea unei credinţe creştine cât mai curate – Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântul 43*, MG, 36, 493-608, trad. Pr. Prof. N. Donos în *«Sf. Grigorie de Nazianz, Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoţie şi Elogiul Sfântului Vasile»*, Huşi, 1931, p. 137-140, apud Pr. D. Fecioru, *Introducere* la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri I* (PSB 17), Ed. IBMBOR, 1986, p. 13

[22] Pr. D. Fecioru, *Introducere* la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri I* (PSB 17), Ed. IBMBOR, 1986, p. 16-19

Atacul împăratului arian Valens împotriva Bisericii ne dă prilejul să observăm clar ataşamentul Sfântului Vasile cel Mare pentru unitatea Bisericii şi lupta lui în acest scop. Numai de un ataşament total pentru slujirea Bisericii şi a integrităţii ei poate fi vorba la un om care, la un singur cuvânt al prietenului său, Sfântul Grigorie de Nazianz – cunoscând pericolul survenit prin urcarea pe tron în anul 364 a lui Valens – revine în slujba unui episcop care nu îl agrease, pentru că îi umbrea reputaţia, şi pune toate izbânzile sale pe seama acestui episcop.[23]

Cât priveşte lupta efectivă desfăşurată, nu putem spune decât că Sfântul Vasile şi-a mobilizat toate forţele şi şi-a asigurat o largă susţinere populară, întărind în dreapta credinţă pe cei din eparhia Cezareei şi nu numai. Astfel a reuşit să-l ţină pe împăratul Valens departe de Cezarea în primii săi ani de domnie (când împăratul îşi consolida poziţia susţinându-i pe arieni şi persecutând Biserica)[24]. În anul 370 Sfântul Vasile cel Mare a ajuns episcop. Hirotonirea lui ca episcop nu a fost lipsită de dificultăţi tocmai deoarece arienii se aflau sub protecţia puterii politice. „Trebuia, însă, să biruiască Duhul Sfânt şi chiar a şi biruit cu multă prisosinţă – ne spune Sfântul Grigorie de Nazianz –, că a îndemnat să vină la ungerea lui bărbaţi plini de evlavie şi de râvnă sfântă din regiunile învecinate, printre care şi pe noul Avraam şi patriarh al nostru – înţeleg pe tatăl meu”[25], tot Grigorie, episcop în Nazianz, care, sleit fiind de bătrâneţe s-a înviorat de această izbândă.

De la bun început, Sfântul Vasile a fost omniprezent în eparhia sa, predicând şi slujind în multe biserici, fără să se odihnească nici atunci când ajungea din nou în Cezarea în pofida bolii grave de care suferea – dar şi poporul îl iubea şi îl recunoştea drept un păstor de suflete neîntrecut, autentic[26].

Împăratul Valens, însă, era hotărât ca de astă dată să curme dizidenţa Capadociei, menţinută puternic ortodoxă de către eforturile Sfântului Vasile. Modest, prefectul arian al regiunii, se pune cu zel în slujba împăratului, pentru a-i câştiga bună-voinţa. Consecinţa este anchetarea Sfântului Vasile. Comportamentul exemplar al sfântului îl face pe prefect să transmită împăratului că asupra sa nu pot fi făcute presiuni, pentru că nu va ceda sub nici o formă.

Sf. Grigorie de Nazianz redă convorbirea Sfântului Vasile cel Mare cu prefectul Modest, care spune: „până acum încă nu mi-a vorbit nimeni aşa şi cu atâta îndrăzneală”; la care Sfântul Vasile i-a răspuns: „probabil pentru că nu ai dat

---

[23] *Ibid.*, pp. 18-19

[24] *Ibid* . Trebuie menţionat că un alt aspect al pastoraţiei Sf. Vasile cel Mare care se evidenţiază în această perioadă este marea sa milostivire pentru săraci: în seceta din 368 el îşi împarte din nou averile săracilor (mai făcuse aceasta cu ocazia retragerii sale ca monah, în 356/7) şi îi îndeamnă pe bogaţi să nu-şi ţină grânele ca să se scumpească, ci să-i ajute pe cei lipsiţi (cf. *Ibid.*, p. 19).

[25] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântul 43*, MG, 36, 493-608, trad. Pr. Prof. N. Donos în *«Sf. Grigorie de Nazianz, Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoţie şi Elogiul Sfântului Vasile»*, Huşi, 1931, p. 156-157, apud Pr. D. Fecioru, *Introducere* la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri I* (PSB 17), Ed. IBMBOR, 1986, p. 20

[26] Pr. D. Fecioru, *Introducere* la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri I* (PSB 17), Ed. IBMBOR, 1986, pp. 20-21 (Exemplu: superba omilie la Psalmul XIV a fost rostită după ce poporul îl aşteptase o noapte întreagă şi este compusă pe moment, referitor la psalmul care se cânta atunci în biserică).

încă peste nici un episcop. Acela, desigur, ţi-ar fi vorbit tot aşa, în împrejurări asemănătoare”[27].

Lupta sa pentru Biserică, încununată de această atitudine fermă i-a făcut pe mulţi să afirme despre Sfântul Vasile că a fost un episcop desăvârşit: „Ca arhiepiscop de Cezarea Capadociei, Sfântul Vasile a desfăşurat o complexă şi bogată activitate, desăvârşind planurile sale de slujire a Bisericii , astfel că "dacă ar trebui să i se găsească un nume, unul singur care să-l exprime în întregime aşa cum este «taumaturgul», pentru Grigorie şi «Hrisostom» pentru Ioan din Antiohia , ar trebui, fără îndoială , să nu reţinem decât aceasta : «Vasile episcopul»" [Basile de Cesarée, traité du Saint Ésprit , introd., trad. şi note de Benoit Purche, Op.P. *Sources chrettiennes*, nr. 17 , Editions du cerf , Paris, 1945 , p.5] / chiar în discuţiile personale ale împăratului cu Sfântul Vasile, acesta s-a dovedit neclintit în credinţa sa”.[28]

În anul hirotonirii sale întru episcop, Sfântul Vasile pune ceea ce-i rămăsese din avere şi talentul său din nou în slujba săracilor, începând construirea Basiliadei (terminată în 374)[29].

Pentru a-i submina autoritatea, împăratul Valens a dispus împărțirea Capadociei în două provincii: *prima* şi *secunda*. Ca răspuns, „Sfântul Vasile înfiinţează noi eparhii în mitropolia Capadociei prima. Sunt acum înfiinţate eparhiile de Nissa şi Sasima . Primul scaun este ocupat de Sfântul Grigorie, fratele sfântului Vasile, iar la Sasima este numit împotriva dorinţei sale Sfântul Grigorie Teologul, care n-a fost niciodată în această eparhie”[30].

El a fost acuzat de colaborarea cu Antim de Tiana (episcopul arian instalat cu sprijinul lui Valens în Capadocia secunda), dar apoi este înţeles de Sfântul Atanasie că nu putea proceda altfel în acele momente dacă nu voia să pericliteze şi mai mult situaţia eparhiei sale ortodoxe.

Împăratul l-a vizitat de două ori, iar atitudinea demnă a Sfântului Vasile i-a impus respect lui Valens, ceea ce a contribuit la “potolirea prigoanei”[31]. Cu toate acestea, arienii reuşesc să-l determine pe Valens a fi de acord cu exilarea Sfântului Vasile. Îmbolnăvirea subită a fiului împăratului îl face necesar pe Sfântul Vasile ca medic, ceea ce schimbă întreaga situaţie. Modest, prefectul, a apelat tot la Sfântul

---

[27] Gregoire de Nazianz, *Discours funebres* , text grec , introd. trad. de F. Boulanger, Paris, 1908, p.161, apud *Ibid*.; Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântul 43*, PG, 36, 493-608, trad. Pr. Prof. N. Donos în *«Sf. Grigorie de Nazianz, Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoţie şi Elogiul Sfântului Vasile»*, Huşi, 1931, p. 165-169, apud Pr. D. Fecioru, *Introducere* la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri I* (PSB 17), Ed. IBMBOR, 1986, pp. 22-24

[28] *Diac. Asist. Viorel Ioniţă*, Viaţa şi activitatea Sfântului Vasile cel Mare, în *ORT*, 1, 1979, p. 22

[29] Ibid.*, p. 23.*

[30] *Ibid*., p. 24

[31] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântul 43*, PG, 36, 493-608, trad. Pr. Prof. N. Donos în *«Sf. Grigorie de Nazianz, Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoţie şi Elogiul Sfântului Vasile»*, Huşi, 1931, p.169-170, apud Pr. D. Fecioru, *Introducere* la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri I* (PSB 17), Ed. IBMBOR, 1986, pp. 25

Vasile. Aceste evenimente duc, spre finalul păstoririi Sfântului Vasile la o îndulcire a relaţiilor cu puterea politică[32].

Opoziţia episcopului Vetranion din Tomis faţă de împăratul arian Valens[33] îl determină pe Sfântul Vasile să-i laude, în epistolele sale[34] către Vetranion, tăria credinţei, alături de bogata lui activitate pentru răspândirea creştinismului ortodox peste Dunăre. Cu această ocazie Sfântul Vasile se solidarizează cu ortodocşii din Barbaria (ţinutul de peste Dunăre, care nu aparţinea Imperiului Roman) care pătimeau de pe urma goţilor arieni sau păgâni şi îl felicită pe Vetranion că de acolo, din Romania (Scythia Minor), menţine un focar al ortodoxiei şi pentru aceşti creştini aflaţi în suferinţă asemeni celor din veacurile de persecuţie din Imperiul Roman.

În afară de lupta directă cu autorităţile de stat, Sfântul Vasile cel Mare a avut de suferit şi datorită lipsei de înţelegere a situaţiei din Orient din partea papei Damasus.[35] Papa a ales să-l susţină pe episcopul Paulin pe scaunul Antiohiei deoarece el folosea termenul ***ὑπόστασις*** cu înţelesul «ousiei», după cum era obiceiul în Occident. Dar folosirea "ipostazei" ca natură / substanţă şi a termenului ***πρόσωπον*** (înţelesul originar: mască teatrală) pentru cele trei Persoane aducea a sabelianism. Acest factor, cât şi aprecierea Sfântului Vasile pentru Meletie, au făcut să-i acorde acestuia susţinerea sa. Meletie avea „avantajul alegerii sale legitime, al credinţei sale fără compromisuri sabeliene, precum şi conduita incomparabilă, care este aureola mărturisitorilor".[36]

Deşi nu a fost o erezie ca acelea împotriva cărora a scris ori a cerut episcopilor să se pronunţe (precum antitrinitarismul de orice fel, arianismul, pnevmatomahia, maniheismul, valentinianismul, marcionismul, peluzianismul), schisma din Antiohia a amărât îndeajuns sufletul doritor de unitate şi de pace între ortodocşi al Sfântului Vasile

---

[32] Pr. D. Fecioru, *Introducere* la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri I* (PSB 17), Ed. IBMBOR, 1986, pp. 24-26

[33] „Despre opoziţia lui Vetranion faţă de împăratul Valens ne relatează şi istoricul Sozomen spunând că, venind la Tomis, împăratul Valens s-a dus la biserica unde slujea episcopul Vetranion ca să-l convingă să-I primească pe arieni în comunitatea sa. Dar acesta refuză, susţinând credinţa Sinodului de la Niceea şi plecă împreună cu poporul credincios la o altă biserică. Jignit că a fost lăsat singur în biserică, Valens hotărî exilarea curajosului episcop, dar temându-se de răscoala poporului, dăunătoare imperiului, revocă hotărârea şi-l lasă pe Vetranion să revină în scaunul episcopal." - Pr. Prof. V. Gh. Sibiescu, *Legăturile Sfântului Vasile cel Mare cu Scythia Minor (Dobrogea)*, în *ORT*, nr. 1, 1979, p.152

[34] Sf. Vasile adresează o scrisoare către Iunius Soranus (373-374) exprimându-şi dorinţa de a primi moaştele Sf. Sava «Gotul» (cu strămoşi din Capadocia, după cum şi Soranus şi Vetranion erau capadocieni) şi două scrisori către Vetranion, mulţumind pentru primirea acestor moaşte. Cf. Diac. Asist. Viorel Ioniţă, *Viaţa şi activitatea Sfântului Vasile cel Mare*, în *ORT*, 1, 1979, p. 26 – „Este cunoscută corespondenţa arhiepiscopului de Cezareea Capadociei cu Junius Soranus, comandantul armatei romane din Sciţia Mică, şi cu Biserica din Sciţia pentru a fi trimise în Asia Mică moaştele Sfântului Sava, care a fost înecat la 12 aprilie 373 de către goţi în râul Museos, identificat cu Buzăul nostru".

[35] Cf. Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Unitatea Bisericii în oikumene după Sf. Vasile cel Mare*, în *MB*, nr. 3-4, 1979, pp. 278-279. Paulin susţine "o singură ousia şi trei prosopon", iar Meletie "o singură ousia şi trei ipostasis" ; Atanasie cel Mare, aflat în Occident, doreşte "să-l convingă pe împăratul ortodox Valentinian al Occidentului (374-375) pentru a interveni în sprijinul creştinilor orientali persecutaţi de arieni" - Diac. Asist. Viorel Ioniţă, *Viaţa şi activitatea Sfântului Vasile cel Mare*, în *ORT*, 1, 1979, p. 24.

[36] Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Unitatea Bisericii în oikumene după Sf. Vasile cel Mare*, în *MB*, nr. 3-4, 1979, p. 278

cel Mare. Această schismă s-a aplanat până la urmă, dar cu greu (datorită Occidentului, care nu avea – spre regretul Sfântului Vasile – suficientă încredere în credinţa niceeană a Orientalilor) în favoarea lui Meletie. Din schisma antiohiană se desprinde atitudinea Sfântului Vasile împotriva primatului papal şi pentru sinodalitate. El recunoaşte inspiraţia divină a sinodului de la Niceea şi convoacă un sinod la Antiohia cu invitaţi papali, ceea ce face din el "un pionier al ecumenismului ortodox" [37].

Sfântul Vasile cel Mare a trăit într-o perioadă cu multe puncte comune faţă de zilele noastre. Lumea Imperiului Roman era în general creştină – cum se declară şi astăzi o mare parte a lumii în care trăim. Dar zelul şi evlavia perioadei persecuţiilor scăzuse mult – după cum a scăzut şi astăzi, când tehnica asigură o anumită stabilitate a vieţii pământeşti. Aceasta nu reprezintă un rău în sine, ci prin faptul că oamenii se gândesc tot mai puţin la Dumnezeu şi la fericirea mult mai mare ce o putem afla în viaţa viitoare. Atunci bântuiau erezii şi schisme – astăzi, chiar dacă diferenţele doctrinale dintre confesiunile creştine majore sunt poate mai mici, lumea creştină rămâne împărţită.

Din această perspectivă, truda Sfântului Vasile cel Mare reprezintă un model atât pentru clerici cât şi pentru laici. Pentru clerici, ca ierarh desăvârşit, iar pentru laici deoarece activitatea lui benefică pentru Biserică a început foarte timpuriu, înainte de a fi cleric. Împotriva delăsării creştinilor, acest trăitor autentic în Duhul lui Hristos ne spune: „cel care a fost crescut dintru început în buna credinţă, care a evitat orice învăţătură ce strică dogmele despre Dumnezeu care înfierează orice păcat şi îndeamnă la virtute, nu va avea, dacă trece la idolatrie, acelaşi cuvânt de apărare ca cel care a fost născut din părinţi păgâni şi dintru început a trăit între neamurile care învaţă idolatria".[38]

În dezbinarea creştinilor, el, care «s-a făcut tuturor toate» pentru menţinerea unităţii Bisericii, propovăduirea adevăratei credinţe şi promovarea păcii, vede, asemeni altor ierarhi de seamă,[39] o lucrare a diavolului [40] care trebuie înlăturată: „Dar, pentru că este recunoscut de toţi că scăparea ne este numai la Dumnezeu, vrăjmaşul a adus între oameni multă rătăcire şi confuzie în ce priveşte alegerea celui ce poate mântui".[41]

Trebuie amintită neapărat angajarea socială a Sfântului Vasile cel Mare şi lupta lui pentru uşurarea suferinţelor celor bolnavi ori pentru ameliorarea lipsurilor materiale a săracilor. Aplecarea sa spre problemele sociale izvora din dragostea lui profundă *pentru om în general*. Acţiunile sale se îndreptau cu precădere spre cei din Pont şi Capadocia, pentru că râvna unui om, oricât de mare ar fi, nu poate acoperi totul.

De bună seamă că episcopul Vasile va fi grijit îndeosebi de eparhia sa. Dar ajutoarele lui nu s-au limitat niciodată la oameni dintr-o anumită etnie, rasă, şi nici

---

37 *Ibid.*, p. 282

38 Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri I (PSB 17), *Omilii la Psalmi*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1986, *Omilia la Psalmul VII, V*, p. 199

39 Sf. Ciprian de Cartagina, *Despre unitatea Bisericii universale*, în Pr. Asist. Al. I. Stan, *Lucrarea Sfântului Ciprian de Cartagina «Despre unitatea Bisericii» şi importanţa ei misionară actuală*, în «Studii teologice», 5-6, 1982, cap.XXV, p. 345

40 Cf. διάβολος = dezbinător.

41 Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri I (PSB 17), *Omilii la Psalmi*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1986, *Omilia la Psalmul XLV, I*, p. 300

măcar în mod exclusiv la ortodocşii săi. Dovadă este plângerea lui la moarte (1 ianuarie 379) de către creştini, evrei sau păgâni deopotrivă. Iar ajutorarea sa nu a primit niciodată un caracter interesat – nici măcar pentru a converti pe cineva prin aceste mijloace, cum prea adesea se petrece azi în politica anumitor grupări religioase ce se declară creştine sau de altă origine. De aceea vorbim, în cazul Sfântului Vasile cel Mare, doar de o dragoste totală pentru om ca purtător al chipului lui Dumnezeu, ceea ce l-a determinat să lupte atât pentru liniştea vremelnică a semenilor, cât şi pentru mântuirea lor.

Poate părea că această faţetă a pastoraţiei sale nu se referă direct la lupta pentru unitatea Bisericii – atunci când sunt atâtea de spus despre lupta împotriva ereziilor şi despre încercările Sfântului Vasile de aplanare a conflictelor atunci când s-a putut. Dar consider că tocmai aici se află o cheie esenţială a reuşitei luptelor sale şi de aceea am zăbovit. Episcopul anterior, Eusebie, nu este neapărat un om de vorbit de rău, cu toată acea neînţelegere iniţială cu Sfântul Vasile: era un om învăţat, aşa cum o recunoaşte şi Sfântul Grigorie de Nazianz[42] şi era ortodox, chiar dacă a avut nevoie de sprijinul sfântului în lupta pentru menţinerea ortodoxiei în Capadocia. Cu toate acestea, Sfântul Vasile cel Mare avea ceva în plus. Avea o calitate foarte bine percepută de popor, care l-a urmat întotdeauna cu multă solidaritate: trăirea sa intensă – atât din punct de vedere contemplativ cât şi practic – într-un duh autentic ortodox. Am repetat «autentic» de câteva ori pentru a caracteriza acelaşi om, dar menţin această repetiţie şi o subliniez, deoarece sub acest atribut am perceput eu întreaga luptă a Sfântului Vasile: un serafim în trup deşi aproape fără trup, datorită ascezei şi bolii, care a ars pentru păstrarea unităţii credinţei, a Bisericii, în autenticitatea dogmelor şi a duhului ei; un om «Mare» ca şi apelativul său, care şi-a investit toţi talanţii – atât cei «din ţărână», ai averii, cât şi cei ai firavei sale sănătăţi ori cei ai cuprinzătoarei sale capacităţi spirituale – în acest scop.

---

[42] «un bîrbat nu de rând, de o evlavie vrednică de remarcat, cum s-a dovedit din felul cum s-a purtat în persecuţia de pe acele vremuri» - Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântul 43*, PG, 36, 493-608, trad. Pr. Prof. N. Donos în *Sf. Grigorie de Nazianz, Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoţie şi Elogiul Sfântului Vasile*, Huşi, 1931, p. 147, apud Pr. D. Fecioru, *Introducere* la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri I* (PSB 17), Ed. IBMBOR, 1986, p. 17

MISIONARISMUL SFÂNTULUI CIPRIAN DE CARTAGINA PENTRU UNITATEA BISERICII

Referat la Studii Aprofundate.

Viaţa Sfântului Ciprian (cca. 200-258) se desfăşoară într-o perioadă crucială pentru dezvoltarea Bisericii datorită încercărilor la care a fost supusă. Persecuţiile din partea puterii politice romane au fost sistematice, bine organizate. Începând cu toamna anului 249, împăratul Deciu a organizat o persecuţie anticreştină pe scară largă, care se înscria într-o politică de sporire a unităţii Imperiului pe toate planurile, inclusiv din punct de vedere religios. Diversitatea religioasă şi dezvoltarea creştinismului ca o spiritualitate străină de cea romană sunt văzute ca factori destabilizatori şi este dezavuată politica tolerantă faţă de creştini a predecesorului, Filip Arabul. Creştinii erau ţinuţi în evidenţă şi li se cerea să participe la cultul păgân, în caz contrar fiind martirizaţi sub acuzele deja încetăţenite între păgâni, dintre care cele mai grave fiind ateismul (nu cinsteau zeii păgâni) şi nesupunerea faţă de împărat.

Sf. Ciprian – preoţit în anul 246, nu cu mult după convertire – devine episcop în anul 248. Simţindu-se responsabil faţă de creştinii încredinţaţi lui spre păstorire şi observând politica anticreştină a lui Deciu, respinge acuzele aduse creştinismului, aşa cum au procedat şi alţi apologeţi înaintea lui (cf. Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, Teofil al Antiohiei, Atenagora Atenianul, Tertulian) sau cum vor proceda cei ulteriori (cf. Fer. Augustin în *Civitas Dei*): „Nenorocirile care se abat asupra imperiului se datoresc nu creştinilor, zice Sf. Ciprian, ci îmbătrânirii lumii [*Ad Demetrianum*, 2, 3, 4, 5, p. 352-354]. Teoria îmbătrânirii lumii era preluată de Sf. Ciprian din sistemele filosofice ale vremii, probabil din stoicism, şi urmărea o motivare ştiinţifică a calamităţilor naturale şi până la un punct sociale, mai ales că această teorie putea fi combinată cu credinţa în parusia Domnului [*Op. cit.*, 23, p. 367]”.[1]

Tot el combate idolatria şi păgânismul în *Quod idola dii non sint*, *Ad Donatum* şi *Ad Dematrianum*, arătând că politeismul derivă din cultul strămoşilor (“maiorum suorum cultura”) şi amăgirile diavolilor (despre care dăduseră mărturie Socrate şi poeţii), apreciind eforturile spre o concepţie monoteistă a unor filosofi păgâni (Osantes, Platon, Hermes Trismegistos).[2]

În timpul persecuţiei lui Deciu Sf. Ciprian se retrage (sfătuit de clericii apropiaţi şi prin vedenie dumnezeiască) timp de 15 luni (1 ianuarie 250 – 1 aprilie 251),[3] dar continuă să vegheze asupra păstoriţilor săi, trimiţând scrisori Bisericii din Cartagina.

---

[1] Pr. Prof. Ioan Gh. Coman, *Personalitatea Sfântului Ciprian*, în *Studii teologice*, nr. 5-6, 1959, p. 282.
[2] Ibid., pp.282-283.
[3] Ibid., p. 274.

Toată atitudinea faţă de păgânism a Sf. Ciprian se înscrie în lupta sa de apărare a integrităţii Bisericii, pe care o vede ameninţată şi din exterior. Realizăm că toate apologiile nu vor putea îndepărta persecuţiile, ci, pentru moment, vor putea doar câştiga la creştinism anumite personalităţi, în mod punctual. Thascius Caecilius Ciprianus şi-a menţinut relaţiile cu pătura nobiliară romană din care făcea parte prin naştere – cu toate că a renunţat la cariera onorurilor după ce a fost convertit de preotul Caecilius – doar în vederea atragerii unor oameni cu influenţă în favoarea Bisericii. El şi-a concentrat eforturile îndeosebi în vederea consolidării Bisericii care deja se plămădise în Imperiul Roman, deoarece numai astfel Biserica putea face faţă cu demnitate atacurilor externe. Pe lângă persecuţie, după perioade de pace (în prima jumătate a sec. al III-lea, până la Deciu) se ivesc noi probleme. Au avut loc persecuţii în vremea lui Septimiu Sever (197-203), îndeosebi în Africa şi occident; în timpul lui Caracalla (211-217) şi Maximin Tracul (235-238). În rest, Biserica a avut parte şi de o relativă pace. Mai puţin frecvente până la acea dată, apar tot mai mult ereziile şi schismele. Sf. Ciprian deplânge vicierea societăţii creştine, care se prezenta mult mai slabă în faţa persecuţiilor şi mai dezbinată, în comparaţie cu perioada Apostolilor: „Această unitate de cuget a existat odinioară sub Apostoli: aşa a menţinut dragostea sa noul popor de credincioşi, păzind poruncile Domnului”. [4]

Potrivit Sf. Ciprian cauza primă a producerii ereziilor şi schismelor este acţiunea satanică – diavolul, văzând extinderea creştinismului care se petrecea concomitent cu decăderea cultului idolatru şi-a îndreptat iscusinţa şi înşelătoriile în scopul dezbinării creştinilor: „văzând acela (diavolul, n. trad.) idolii săi părăsiţi, iar templele şi locaşurile sale golite de majoritatea credincioşilor, a născocit o nouă hoţie, ca sub însuşi numele de creştin să-I înşele pe cei neprevăzători. A născocit erezii şi schisme, prin care să răstoarne credinţa, să corupă adevărul, să sfâşie unitatea. Pe cei pe care nu-i poate reţine în orbirea căii vechi îi încercuieşte şi îi înşeală prin rătăcirea unui nou drum. Răpeşte pe oameni chiar din Biserică şi, în timp ce lor li se pare că s-au apropiat deja de lumină şi că au scăpat de noaptea veacului, trimite din nou alte întunecimi celor neştiutori încât, deşi nu stăruie în Evanghelia lui Hristos, în păzirea ei şi a Legii, ei totuşi se numesc creştini. Şi, umblând prin întuneric, ei cred că posedă lumina, când vrăjmaşul îi linguşeşte şi îi înşeală. Căci acesta, după spusa Apostolului, se preschimbă în înger de lumină, iar pe slujitorii săi îi împodobeşte ca pe slujitorii dreptăţii, punând pieirea în locul mântuirii, disperarea sub învelişul nădejdii, perversitatea sub înfăţişarea credinţei, pe potrivnicul lui Hristos (diavolul, n. trad.) sub numele de Hristos”. [5]

Întoarcerea ereticilor şi schismaticilor, ca şi a lapsilor, are drept condiţie pocăinţa, smerenia, recunoaşterea erorii în care au căzut ori ereticilor şi schismaticilor tocmai aceste calităţi le lipsesc, viciile opuse – îndeosebi mândria – fiind motorul depărtării lor de Biserică. Sf. Ciprian arată că ereticii şi schismaticii sunt mai răi decât

---

[4] Sf. Ciprian de Cartagina, *Despre unitatea Bisericii universale*, în Pr. Asist. Al. I. Stan, *Lucrarea Sfântului Ciprian de Cartagina «Despre unitatea Bisericii» şi importanţa ei misionară actuală*, în *Studii teologice*, 5-6, 1982, cap.XXV, p. 345.

[5] Ibid., cap. III, pp. 331-332.

lapsii, deoarece lapsul se păgubeşte pe sine şi cedează din cauza persecuţiei, pe când „acela a îndrăznit să provoace o erezie sau o schismă şi a înşelat pe mulţi trăgându-i împreună cu sine”.[6]

În plan practic, Sf. Ciprian a fost episcopul care a ştiut să lupte pentru unitatea Bisericii într-un context istoric foarte dificil. Episcopul Romei, Fabian, fiind martirizat în timpul persecuţiei lui Deciu, locul său a fost luat temporar de către un colegiu al preoţilor. Dintre aceştia făcea parte şi orgoliosul Novaţian, un preot foarte cult, care dorea conducerea doar pentru sine. Acesta a produs o schismă atunci când în scaunul episcopal a fost ales Cornelius. Prin aceasta Novaţian intră în conflict cu Sf. Ciprian – aflat încă în retragere din calea persecuţiei – deoarece episcopul cartaginez îl recunoştea pe Cornelius drept succesor valid în scaunul Romei. Novaţian îl insultă pe Sf. Ciprian acuzându-l de laşitate pentru retragerea sa. Această atitudine vine în întâmpinarea celor ostili sfântului din Africa Proconsulară: clica preoţilor care nu au fost de acord nici cu hirotonirea întru episcop a Sf. Ciprian deoarece nu îşi doreau un întâistătător reformator, abil, cu o conştiinţă creştină puternică şi angajată în sporirea nivelului moral al clerului şi credincioşilor, episcop care le strica interesele meschine. În fruntea acestor oponenţi se afla preotul Novat şi diaconul hirotonit se pare necanonic, Felicissimus.

Deoarece Sf. Ciprian critica prin scrisori revenirea prea uşoară a lapsilor în Biserică pe baza recomandării confesorilor (*confessores* – mărturisitori ai credinţei în timpul persecuţiei cu precădere a lui Deciu), Felicissimus se erijase în protectorul celor nemulţumiţi de aceste obiecţii ale Sf. Ciprian. Este de remarcat faptul că Sf. Ciprian nu cedează nici în faţa posibilităţii de a-şi pierde popularitatea, ci îşi susţine punctul de vedere – anume că lapsii trebuie primiţi în Biserică doar după o perioadă de penitenţă – chiar şi împotriva unor persoane care îşi câştigaseră o autoritate morală prin mărturisirea credinţei în faţa persecutorilor, în vreme ce el putea fi acuzat de spiritele răuvoitoare – cum o făcuse Novaţian – de laşitate pentru că nu se afla în mijlocul credincioşilor în mijlocul acelor mari tulburări.

Dar Biserica din Cartagina şi-a dovedit buna credinţă, iar prin glasul unor reprezentanţi putem să ne dăm seama de impostura şi oportunismul dizidenţilor, care nu căutau altceva decât să profite de situaţie pentru a-l înlătura pe Sf. Ciprian de la conducerea Bisericii cartagineze în favoarea lor, fără motive întemeiate în blamul lor: „Un grup de mărturisitori, printre care prezbiterii: Moise, Maxim, Nicostrat, Rufin şi alţii laudă conduita episcopului cartaginez în timpul retragerii sale : «Deşi între timp ai fost scos din rânduri de către fraţi din cauza momentului special, totuşi n-ai absentat, pentru că prin scrisorile tale ai întărit continuu pe mărturisitori, pentru că ai suportat cheltuielile necesare din munca ta cinstită, pentru că în toate te-ai arătat prezent într-un fel oarecare, pentru că nu te-ai închis ca un dezertor faţă de nici una din îndatoririle care-ţi reveneau» [*De lapsis*, 10, p. 244]. Nu se poate un omagiu mai deschis pentru meritele pastorale ale Sf. Ciprian în timpul retragerii sale. Retragerea păstorului în timp de persecuţie putea da naştere la interpretări rău-voitoare în sec. III, dar Biserica încuviinţase tacit acest

[6] Ibid., cap. XIX, p. 342.

lucru, după înșiși modelul Mântuitorului. [notă:] Dacă Sf. Ciprian ar fi rămas în mijlocul credincioşilor săi, la începutul persecuţiei lui Deciu , e sigur că el ar fi fost martirizat,mai ales că în repetate rânduri se ceruse ca el să fie aruncat la lei : «maxime cum et suffragiis saepe repetitis ad leonem postularetur» (*Vita Caecilii Cypriani*, 7, p .XCVII). Pontius precizează că episcopul Cartaginei s-a retras din faţa primei persecuţii nu de teamă, căci el tot a suferit martiriul, ci pentru temeiuri care-l făceau încă necesar Bisericii. El a preferat să se supună poruncii divine decât să se supună martiriului prea devreme. El a fost sesizat prin avertismente dumnezeeşti să nu primească atunci martiriul. Retragerea Sf. Ciprian din faţa persecuţiei nu s-a datorit micimii omului, ci lui Dumnezeu". [7]

Este foarte interesant faptul că, într-un spirit de totală lipsă de consecvenţă faţă de propriile principii, oponenţii Sfântului Ciprian se aliază în folosul meschin al dezbinării lor. (Nu trebuie să ne mirăm în acest context că Sf. Ciprian critică în termeni deosebit de duri această lume a orgoliului nemăsurat a ereticilor şi schismaticilor, numindu-i „câini turbaţi, şerpi cu venin ucigător, fiare sălbatice" [8]).

Novaţian, preotul rigorist de la Roma, care susţinea că lapsii nu mai pot fi primiţi în Biserică sau mântuiţi nici prin pocăinţă îşi uneşte forţele cu preotul laxist Novaţian, devenit ulterior (necanonic) antipapă, apărător al lapsilor care reveniseră cu prea mare uşurinţă în Biserică pentru a-i contracara pe episcopii Ciprian şi Corneliu de la Cartagina, respectiv Roma. [9]

Dar şansele lor de reuşită se dovedesc firave, deoarece Biserica, în majoritatea ei covârşitoare nu aderă la tulburările schismaticilor. „Revenind la scaun, în aprilie 251, Sfântul Ciprian a pus ordine în Biserică, lămurind lucrurile prin scrierea sa *De lapsis*. Prin sinoade s-a stabilit obligativitatea penitenţei pentru lapsi. Ciprian a comunicat măsurile luate şi la Roma, unde fusese ales episcop Corneliu, care s-a declarat de acord cu cele hotărâte la Cartagina". [10]

Sf. Ciprian respinge propunerea de alianţă a rigoristului Novaţian şi îl recunoaşte în scaunul Romei pe episcopul canonic ales, Corneliu. Faptul că Sf. Ciprian nu a cedat niciodată în privinţa obligativităţii penitenţei pentru reprimirea în Biserică a lapsilor, ni-l arată ca pe un episcop ce dorea să impună rigoarea şi disciplina în Biserică, deoarece considera că numai astfel îşi vor înţelege creştinii vocaţia de oameni noi, care ştiu să îşi asume răspunderea propriilor fapte şi numai astfel, prin maximă seriozitate în asumarea misiunii de creştin de către fiecare persoană în parte se poate lupta pentru unitatea Bisericii.

Cu toate acestea, Sf. Ciprian n-a fost niciodată un rigorist fanatic, ceea ce se observă şi din atitudinea sa de consideraţie pentru Corneliu, cu toate că acesta nu-i împărtăşea rigoarea faţă de lapsi. În acelaşi timp, Sf. Ciprian respinge atitudinea absurdă a lui Novaţian care nu admitea defel întoarcerea lapsilor în Biserică (Novaţian

---

[7] Pr. Prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 274.
[8] Sf. Ciprian de Cartagina, *op. cit.* în *art. cit.*, cap. IX, p. 336.
[9] Cf. Pr. Prof. M. P. Şesan, *Controverse şi schisme…*, în *Istoria bisericească universală*, vol. I, ed. a II-a, Ed. I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1975, p.152.
[10] Ibid.

îşi va crea propria sectă, a novaţienilor sau katharilor, a celor purificaţi, care va dura câteva secole).[11]

Sf. Ciprian, cu toată rigoarea sa nu este un om al extremelor, pentru că extremele sunt aducătoare de dezbinări şi erezii. Tot ce cere el este seriozitate din partea celor ce doresc iertarea lui Hristos după ce se lepădaseră de El, însă tot el este omul discreţiei şi al împăcării.[12] Sf. Ciprian scrie la un moment dat: „Desigur doresc … ca dacă se poate, nimeni dintre fraţi să nu piară”.[13] Dar tot el scrie, în aceeaşi lucrare, de data aceasta despre eretici şi schismatici sau despre cei ce apostaziază definitiv (primii nefiind consideraţi deloc departe de aceştia din urmă): „Trebuie să fim bucuroşi că unii ca aceştia se despart de Biserică pentru a nu-i molipsi pe cei cu adevărat credincioşi. Nu pot sta laolaltă şi nu se pot uni amărăciunea cu dulceaţa, întunericul cu lumina (…). Nimeni să nu creadă că poate să despartă pe cei buni de Biserică: vântul nu ia grâul, nici furtuna nu răstoarnă copacul fixat într-o rădăcină tare: paiele goale sunt azvârlite de furtună, copacii debili sunt doborâţi de bântuirea furtunii. Pe unii ca aceştia îi detestă şi îi combate Apostolul Ioan, zicând: «De la noi au ieşit dar nu au fost dintre noi. Căci dacă ar fi fost dintre noi, ar fi rămas cu noi» (1 Ioan 1,19)”.[14]

Sf. Ciprian arată că încercările care vin asupra Bisericii ajută la maturizarea credinţei, iar Domnul îi rabdă pe dezbinători pentru a-i descoperi prin încercare pe cei vrednici.[15] Încercările de sorginte naturală dau posibilitatea creştinilor de a-şi dovedi dragostea de aproapele. – Sf. Ciprian însuşi aplică această convingere a sa în practică cu ocazia ciumei : în anul 252 scapă de efectele unui decret care cerea jertfirea la idoli pentru încetarea ciumei[16] şi se dovedeşte un episcop sfânt, ajutând nediferenţiat populaţia afectată şi explicând creştinilor că în faţa necazurilor sunt egali cu ceilalţi, Dumnezeu fiind răbdător şi nepărtinitor.[17]

Odată cu alegerea episcopului Ştefan (254-257) la Roma apare o nouă dispută în care este angajat Sf. Ciprian, numită baptismală. Sf. Ciprian, contrar opiniei lui Ştefan, cerea botezarea ereticilor care nu au mai fost botezaţi în dreapta credinţă: „«Pe Mine, izvorul apei celei vii, M-au părăsit, şi şi-au săpat fântâni sparte, care nu pot să ţină apă» (Ieremia 2,13). Când nu poate să existe alt botez în afară de unul, ei cred că botează; cu toate că au părăsit izvorul vieţii, ei promit harul apei de viaţă şi de mântuire. Acolo nu se spală oamenii, ci mai tare se murdăresc; nu se curăţă păcatele, ci dimpotrivă, se acumulează. Acea naştere nu naşte fii lui Dumnezeu, ci diavolului”.[18]

În anul 257 are loc persecuţia lui Valerian, iar în ziua a opta a calendelor lui octombrie (14 septembrie) a anului 258, în timpul persecuţiei lui Galian (după un exil

[11] Ibid., p. 153.
[12] Cf. David Hugh Framer, *Dicţionarul sfinţilor*, trad. Mihai C. Udma şi Elena Burlacu, Ed. Univers Enciclopedic, 1999, pp. 124-125.
[13] Sf. Ciprian de Cartagina, *op. cit.* în *art. cit.*, cap. XXIII, p. 344.
[14] Ibid., cap. IX, p. 336.
[15] Ibid., cap.X, p. 336.
[16] Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 275 sq.
[17] Cf. Sf. Ciprian al Cartaginei, *De bono patientiae (Despre folosul răbdării)*, trad. Delia Pătrulescu, în *AB*, nr. 10-12, 1994, passim.
[18] Sf. Ciprian de Cartagina, *Despre unitatea Bisericii universale*, în *art. cit.*, cap. XI, p. 337.

la Curubis, loc pustiu din sud-estul Cartaginei, de unde sfântul, asemeni Apostolului Pavel, îşi încurajează Biserica în clipele în care el suferă), Sf. Ciprian este martirizat.[19]

Toată ecclesiologia şi soteriologia Sf. Ciprian – de unde derivă şi întreg sensul activităţii sale – sunt centrate pe tema unităţii şi unicităţii Bisericii: „Biserica e una, întemeiată de Unul Născut Fiul lui Dumnezeu întrupat, Domnul Hristos, care se foloseşte pentru aceasta, de unitatea de duh, credinţă şi faptă. Cine nu respectă unitatea Bisericii, nu ţine credinţa şi nu se află în Biserică”.[20]

Unitatea indisolubilă a Bisericii este comparată cu razele de lumină ce provin din acelaşi soare, apele ce izvorăsc din acelaşi izvor, ramurile unui trunchi [21]. Toate aceste emergenţe mor fără legătura cu centrul care le generează.

Biserica mai este asemănată cu:

- jertfa mielului pascal, care nu se scoate afară din casă aşa cum Tainele nu au valabilitate în afara Bisericii celei una (Core, Datan şi Aviron au fost pedepsiţi pentru că au adus jertfă în afara binecuvântării lui Moise şi Aaron [22]);

- cu adunarea familiei în casa femeii Rahav sau a celor izbăviţi în arca lui Noe, cu cămaşa ţesută dintr-un fir a lui Hristos.[23]

De asemenea:

- „cea mai mare jertfă pe care o putem aduce lui Dumnezeu este pacea noastră, unirea frăţească şi mulţimea adunată prin unitatea Părintelui şi a Fiului şi a Sfântului Duh (*Despre Rugăciunea Domnească*, 23), [iar] cel ce se răzvrăteşte împotriva Bisericii şi preoţilor săi şi luptă împotriva poruncilor divine este duşman al jertfei lui Iisus Hristos pentru că formează alte altare de rugăciune şi se desparte de fraţii săi (*Despre unitatea Bisericii*, 16)”.[24]

Unitatea şi unicitatea Bisericii au avut, după cum s-a putut observa, în practica Sf. Ciprian două direcţii de apărare: externă (faţă de păgâni) şi internă (atitudinea faţă de lapsi şi combaterea schismelor şi ereziilor) , iar în teologia Sf. Ciprian au trei corolare:

(1) În ceea ce priveşte *cârmuirea şi funcţionarea Bisericii*, acestea se bazează pe:

a) *Sobornicitatea episcopilor*. Cel mai mare rol în menţinerea unităţii Bisericii îl are episcopul, iar „solidaritatea Bisericii universale se fundamentează pe aceea a episcopilor, care alcătuiesc aşa zicând senatul ei”.[25]

Mult disputatul capitol IV din lucrarea *Despre unitatea Bisericii ecumenice* nu acordă sub nici o formă (nici în mss. B) vreun primat jurisdicţional episcopului Romei, ci tocmai dimpotrivă, oferă un puternic argument sobornicităţii: „Pe unul îşi zideşte

---

[19] Pr. Prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, pp. 267, 276-278; Drd. Diac. Marin I. Sava, *Atitudinea Sfântului Ciprian faţă de problema unităţii Bisericii şi actualitatea ei*, în *Studii teologice*, nr. 5-4, 1969, p.210; *Dicţionar al sfinţilor*, pp. 124-125.

[20] Pr. Prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 285.

[21] Sf. Ciprian de Cartagina, *op. cit.* în *art. cit.*, cap. V, p. 333.

[22] Ibid., cap. XVII, p. 341.

[23] Ibid., cap. VI-VIII, pp. 334-336.

[24] Diac. Drd. Marin I. Sava, *art. cit.*, p. 214.

[25] Arhid. Prof. dr. Constantin Voicu, *Sfântul Ciprian şi unitatea Bisericii*, în *AB*, 10-12, 1992, p. 45.

[Hristos, n.n.] Biserica, şi cu toate acestea el acordă tuturor apostolilor, după Înviere, aceeaşi putere a Sa. (…) pentru ca să se evidenţieze unitatea, a rânduit prin autoritatea Sa izvorul aceleiaşi unităţi ce începe de la unul. Negreşit şi ***ceilalţi Apostoli erau ceea ce era Petru, înzestraţi cu egală moştenire de cinstire şi putere***, dar începutul derivă din unitate, astfel ca Biserica ***lui Hristos*** să se arate una" [s.n.].[26]

În capitolul următor Sf. Ciprian arată că episcopul este cel mai îndatorat să menţină unitatea Bisericii: „Pe această unitate trebuie să o ţinem şi să o ocrotim cel mai mult noi, episcopii, care suntem întâistătători în Biserică, pentru ca episcopatul însuşi să-l dovedim că este unul şi indivizibil. Nimeni să nu înşele frăţietatea prin minciună, nimeni să nu corupă lumina adevărului printr-o trădare perfidă. Episcopatul este unul singur, al cărui trunchi se ţine întreg de fiecare. [*Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur* – N. trad.: «In solidum» arată că partea ce o are fiecare dintre episcopi trebuie să servească trainiciei episcopatului; de aceea se şi întrebuinţează aici acuzativul cu prepoziţia «in», indicând direcţia, scopul sau ţinta. Distribuirea puterii episcopale de către Biserică nu înseamnă nicidecum slăbirea ei prin individualizare, dimpotrivă, mulţimea episcopilor trebuie să fie un semnal creşterii puterii Bisericii. Am tradus «pars» cu «trunchi» ca fiind mai sugestiv şi pentru că «pars», aici, denotă episcopatul întreg ca parte din Biserică, nu ca diviziune în sine, independentă de Biserică sau superioară Bisericii]".[27]

Cu toate că am redat aici nota traducătorului, care detaliază înţelegerea pasajului, această concepţie sobornicească a Sfântului Ciprian nu este deloc una izolată sau a subtilităţii de limbaj, el arătând cu fiecare ocazie că episcopul se află în Biserică (*Episcopus in Ecclesiam*) şi nu deasupra ei, [28] iar când Ştefan voia să se intituleze «episcop al episcopilor», „Sf. Ciprian îi atrage atenţia asupra imposturei şi caracterului tiranic al unei asemenea pretenţii".[29]

Sf. Ciprian condamnă comportamentul sectar de atunci şi dintotdeauna ca pe un factor contrar unităţii Bisericii: „Născuţi din minciună, ei nu înţeleg făgăduinţele adevărului; generaţi din perversitate , pierd harul credinţei ; nu pot să vină la răsplata păcii acei care au rupt pacea Domnului prin furia vrajbei Corupătorii Evangheliei şi răstălmăcitorii ei înfăţişează pe cele mai neînsemnate şi trec cu vederea pe cele mai importante, de unele amintind dar pe celelalte comprimându-le cu viclenie : precum s-au despărţit de Biserică , tot aşa şi spintecă înţelesul unui paragraf unitar". [30]

Unitatea *de facto* a Bisericii trebuie apărată *de iure* deoarece creştinismul este credinţa Evangheliei, adică a Bunei-Vestiri, care se răspândeşte şi se întăreşte prin propovăduire, prin trezirea conştiinţelor, fapt care nu se poate realiza atunci când se permite aşa-zişilor creştini dezbinători să-şi propage veninul în voie.

---

[26] Sf. Ciprian de Cartagina, *op. cit.* în *art. cit.*, cap. IV, p. 332.
[27] Ibid., cap. V, p. 333.
[28] Ibid., p. 334.
[29] Pr. Prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 287.
[30] Sf. Ciprian de Cartagina, *op. cit.* în *art. cit.*, cap. XI-XII, p. 337.

b) *Unanimitate* (unitatea de cuget a credincioşilor): "Unitatea este deseori dublată de unanimitate. Hristos ne-a poruncit să avem aceeaşi inimă şi acelaşi cuget…".[31]

Sf. Ciprian arată că Hristos se dăruieşte nu mulţimii ci unanimităţii rugătorilor.[32]

(i) Invaliditatea Tainelor în afara Bisericii dreptmăritoare. Deci respinge, cum s-a văzut, botezul ereticilor, iar despre Taine în general spune: "Trupul lui Hristos, Sfântul Domnului, nu-L poţi scoate afară, nici nu există o altă casă pentru credincioşi în afară de Biserica una".[33]

(ii) *Nulla salus extra Ecclesiam.* = Nu există mântuire în afara Bisericii,[34] deoarece „Nu poate avea pe Dumnezeu Tată cine nu are Biserica de Mamă [*Habere non potest Deum paterm qui ecclesiam non habet matrem*]".[35]

Creştinii nu trebuie să se tulbure din cauza ereziilor[36] deoarece oricum nu vor părăsi definitiv Biserica decât cei ce n-au avut niciodată părtăşie cu ea,[37] iar "Unii ca aceştia chiar dacă vor fi omorâţi întru mărturia numelui, această pată nu li se spală nici cu sânge: vina grea şi de neexpiat a zâzaniei nu se curăţeşte nici prin pătimire. Nu poate fi martir acela care nu se află în Biserică [*esse martyr non potest qui in ecclesia non est*]".[38]

Sf. Ciprian nu se interesează de păgânii care încă n-au înţeles mesajul creştin, ci vorbeşte aici de cei ce au cunoscut Adevărul (au fost în Biserică) şi l-au părăsit pentru filosofii omeneşti deşarte, pline de orgoliu – ereziile. Aceştia, neiubindu-L pe Hristos, singura Cale, singurul Adevăr şi singura Viaţă, care se oferă neîmpărţit, într-o singură Revelaţie şi o singură Biserică, nu mai păstrează nici o dragoste de fraţi, potrivindu-li-se spusa Sf. Ap. Pavel: "Şi dacă voi fi avut credinţă încât să mut şi munţii, iar dragoste nu am, nimic nu-mi foloseşte" (1 Cor. 13,2).[39]

Credinţa în afara dragostei – reale şi dovedite prin faptul că nu caută vrajbă, ci ascultarea de Biserică – se află în eroare.

În ziua de azi – în care pluriconfesionalismul este un fapt, în epoca actuală în care s-a depăşit mentalitatea prozelitistă şi se încearcă dialogul interconfesional – care este importanţa ecclesiologiei Sfântului Ciprian? Credinciosul ortodox îşi vede în această ecclesiologie argumentată propria credinţă, deoarece Sf. Ciprian dezvoltă firesc ideea ce se va materializa într-un articol al Crezului, anume că Biserica este "una, sfântă, sobornicească şi apostolească". Pornind de la unicitate-unitate (manifestată vădit, contrar unor concepţii actuale, provenite din protestantism, care văd o unitate

[31] Arhid. Prof. dr. Constantin Voicu, *art. cit.*, p. 43.
[32] Sf. Ciprian de Cartagina, *op. cit.* în *art. cit.*, cap. XII, p. 337.
[33] Ibid., cap. VII, p. 335 Ibid., cap. VII, p. 335.
[34] Epistola 44 ;Sf. Ciprian de Cartagina, *op. cit.* în *art. cit.*, cap. VI, pp. 334-335.
[35] Sf. Ciprian de Cartagina, *op. cit.* în *art. cit.*, cap. VI, p. 334.
[36] Ibid., cap. XVII, pp. 340-341.
[37] Ibid., cap. IX, p. 336.
[38] Ibid., cap. XIV, p. 338.
[39] Ibid., cap. XIV, p. 339.

doar nevăzută în manifestări ecclesiologice multiple), el afirmă că nu există sfinţenie în afara ei (contrar unor concepţii actuale care ar argumenta o pluritate de izvoare harice). Unicitatea-unitatea Bisericii se bazează pe unitatea-solidaritatea episcopilor (contrar principiului primatului papal, pe care îl combate). Biserica este aceea care provine neîntrerupt de la Apostoli, falşii creştini (care împlinesc proorocirile despre falşii Hristoşi) putând fi recunoscuţi uşor prin faptul că nu poartă numele lui Hristos, ci pe acelea ale întemeietorilor lor. Aceeaşi tendinţă se observă în uşurătatea cu care azi este subapreciată Tradiţia, nu doar în mediul protestant, ci în întregul val de concepţii "înnoitoare" care se îndoiesc de creştinismul apostolic şi al Sinoadelor Ecumenice, că acesta mai poate pretinde contactul nemijlocit cu Hristos şi mai poate fi o continuă sursă de har pentru credinciosul de azi.

Pe lângă această ecclesiologie favorabilă ortodoxiei [* în disputa cu ecclesiologiile occidentale moderne] mai găsim la Sf. Ciprian argumente logice ale căror putere le poate constata chiar şi un necreştin: "Dacă ar exista mai multe Biserici adevărate ar însemna că Duhul Sfânt conduce pe unii la un adevăr, iar pe alţii la altul. Iar de vreme ce aceste adevăruri s-ar contrazice înseamnă că numai unul poate fi adevărul, ca operă a unui singur Duh Sfânt".[40]

Deci, Biserica poate fi doar una, singură mântuitoare. Acest exerciţiu este util pentru întărirea credinţei ortodoxe şi el se poate efectua şi în contextul respectului pentru celelalte confesiuni, încrederea în propria identitate ortodoxă nefiind în contradicţie cu spiritul toleranţei şi al înţelegerii.

Şerban Drugaş – Oradea – 23 - 03 – 2002

---

[40] Diac. Drd. Marin I. Sava, *art. cit.*, p. 212.

SINTEZE SISTEMATICE ŞI ISTORICE

CONFRUNTAREA DINTRE MATERIELISM ŞI ÎNVĂŢĂTURA BISERICII DESPRE CREAŢIE

Acest articol a rezultat în timpul elaborării lucrării de doctorat, iniţial ca parte a acesteia, iar apoi fiind preluate anumite idei şi părţi ale sale în construcţia finală a tezei.

Preluat în: Şerban George Paul Drugaş, *Confruntarea dintre materialism şi învăţătura Bisericii despre creaţie,* Oradea, 2013, ISBN 978-973-0-15202-9.

1. Originea omului şi problematica evoluţionistă.

1.1. Scurtă cronică a evenimentelor.

a. Preambul.

Acordarea unui spaţiu pentru evoluţionism în cadrul primului capitol, referitor la originea omului, al tezei *Antropologia în lumina Revelaţiei şi a ştiinţei,* nu este întâmplătoare. După ce Darwin a afirmat că originea omului se află în maimuţele antropoide, fiind doar una dintre verigile lanţului evoluţiei, nimeni nu poate ignora această teorie, îndeosebi după ce ea a devenit dominantă la nivel academic. Am arătat că *antropocentrismul* Revelaţiei este unul *hristocentric*, deoarece lumea este darul lui Dumnezeu pentru om.[1] Dacă filosofia până la evoluţionism este în general antropocentrică fără a fi neapărat teocentrică, ştiinţa actuală şi ideologia modernităţii impregnată de evoluţionism nu poate accepta niciun fel de antropocentrism deoarece a fost influenţată de ideile transformismului biologic şi de uniformism absolut, care constituie esenţa evoluţionismului ca ideologie. Antropologia creştin-ortodoxă nu poate renunţa la poziţia ei de echilibru nici în favoarea unui antropocentrism al autonomiei sau al îndepărtării de Dumnezeu, nici în favoarea dizolvării oricărei valori a omului ca fiinţă spirituală, înzestrată cu raţiune şi aflată în dialog cu Dumnezeu.

Materialismul sau monismul materiei înseamnă recunoaşterea doar a unui plan de existenţă, cel material, spiritul fiind şi el un rezultat al interacţiunilor complexe ale materiei, o chimie mai elaborată decât altele. Deşi au existat filosofi materialişti încă din antichitate, care pot fi consideraţi precursori ai materialismului modern (Thales, Democrit şi Leucip), consider abuzivă anexarea acestora la monismul materialist modern, deoarece aceşti filosofi nu respingeau în general existenţa divinităţii şi a

---

[1] Sfântul Dionisie Areopagitul , *op. cit.,* III:2, pp. 19-20. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. I, ed. cit., pp. 14, 238-241. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.,* I, 7d, pp. 79-81. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Darul lui Dumnezeu către noi*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei”, anul XLVI, 1977, nr. 3-6, pp. 258-267.

spiritului atât de radical ca şi doctrinele materialiste ateiste moderne.[2] Materialismul a fost utilizat de comunişti ca doctrină filozofică fundamentală, împreună cu lupta de clasă a lui Marx,[3] evoluţionismul şi materialismul dialectic şi istoric hegelian ale lui Engels şi cu ideile de hegemonie a proletariatului şi de predestinaţie a finalităţii comuniste ale lui Lenin.[4]

b. Ideile evoluţioniste şi creaţioniste s-au manifestat antagonic pe tot parcursul în istoriei filosofiei.

α. Preliminarii.

Contrastant faţă de toţi filosofii greci antici, care promovează creaţionismul, se află Anaximandru din Milet (610-546 î.Hr.) care susţine un transformism fantezist.[5] El este urmat de alţi gânditori, între care ateul Teofrast din Eresos din Lesbos (370-287 î.Hr., opera *Caractere*), şi de materialistul Lucreţiu (sec. I î.Hr.). [6] Anaxagora din Clazomene (500-428 î.Hr.), a susţinut că principiul fundamental este unul spiritual, *noûs*-ul, dar şi teoria panspermiei, capacitatea materiei nevii de a genera spontan fiinţe vii, *generaţia spontanee* fiind ulterior susţinută de Buffon, Lamarck şi naturalistul Montbard, în vreme ce experienţele lui Francesco Redi au infirmat această ipoteză cu un secol înainte de Buffon şi abia Louis Pasteur (creaţionist, fixist, sec. XIX) are forţa să elimine această ipoteză de pe arena ştiinţei.[7] Din antichitate apare lupta între teoria corectă a epigenezei (Aristotel din Stagira, 384-322 î.Hr.: sămânţa poartă doar principii ale dezvoltării organelor, nu organe miniaturale) şi preformism (Hipocrat din Cos, 460-377 î.Hr.: sămânţa este un om în miniatură). K.F. Wolff exprimă teoria epigenezei în opera sa *Theoria generationis* (1759); fiind un transformist vitalist, Wolff crede că la baza dezvoltării ontogenetice se află *entelehia* aristotelică. [8]

Creștinismul a promovat în întregul Ev Mediu doctrina creaţionistă, fixistă, antitransformistă. După primul mileniu creştin reapar idei transformiste la Albert cel Mare („*doctor universalis*", 1193-1280). [9] Transformismul recapătă expresie la gânditorii iluminişti francezi din sec. XVIII: Georges-Louis Leclerc, conte de Buffon (1707-1788), Diderot (1713-1784), principalul promotor al *Enciclopediei* (1746-

---

[2] *Antologie filosofică. Filosofia antică*, vol. I-II, Ed. Minerva, Bucureşti, 1975, *passim*; Diogenes Laertios, *op. cit.*, p. 69; I,27, p. 70; John Shand , *Istoria filosofiei occidentale*, Ed. Univers Enciclopedic, 2000, p. 20.

[3] Cf. Nikolai Berdiaev, *Împaratia spiritului și împărăţia cezarului*, ed. cit., p. 19-20.

[4] M. Rozental și P. Iudin, *Mic dicţionar filozofic*, Ed. de Stat pentru Literatură Politică, Bucureşti, 1955 [apud Moscova, 1954], pp. 195 sq., 343 sq., 389 sq., 403 sq. Cf. Alister McGrath, *Dawkins' God. Genes, memes, and the meaning of life*, Blackwell Publishing, Malden (USA), Oxford (UK), Carlton (Australia), 2005, pp. 72-76 – rolul marxistului Edward Aveling în acreditarea ideii de relaţie de necesitate între evoluţionism şi materialismul ateu.

[5] Denis Buican, *op. cit.*, p. 24. I. Th. Riga, Gh. Călin, *De la materie la om*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1977, pp. 59-60.

[6] *Ibid.*, pp. 32-38. Lucretius, *De natura rerum*, vol. II, cartea V, Ed. Les Belles-Lettres, 1975, p. 82 (selecţia naturală, fenomen observat şi de fixişti, care nu implică prin el însuşi transformismul).

[7] *Ibid.*, pp. 26, 44.

[8] *Ibid.*, p. 27-29. Acad. Vasile D. Mîrza, *Prefaţa* la Charles Darwin, *op. cit.*, p. X-XII. I. Th. Riga, Gh. Călin, *op. cit.*, p. 60.

[9] Denis Buican, pp. 32-38.

1772) şi Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), care se apropie de evoluţionismul modern.[10] Astfel, din ceea ce fusese odinioară ierarhia creaţiei şi clasificarea fixistă a speciilor ia naştere evoluţionismul, care stabileşte sursa apariţiei speciilor în cele inferioare până la moleculele organice nevii. Evoluţionismul a apărut ca teorie înainte ca geologia să furnizeze vreo dovadă reală pentru ideile sale, în afara câtorva speculaţii ale lui Darwin asupra faliei din America de Sud, influenţat de teoriile lui Lyell.[11]

John Ray (1627-1705) defineşte specia pe baza stabilităţii ei, cu toate că admite posibilitatea unei mici variaţii interspecifice, în condiţii speciale, însă fără salturile calitative pe care le presupune evoluţionismul. Aceleaşi idei le va promova ulterior Linné („*Species tot sunt diversae quot diversas formas ab initio creavit infinitum ens*” - speciile sunt pe atât de variate pe cât de diverse forme a creat la început Fiinţa infinită).[12] *Carl Linné* (1707-1778) este marele sistematician al biologiei, continuând în acest sens opera lui Aristotel,[13] introducând, spre deosebire de Tournefort (1656-1708), criterii ştiinţifice, *taxonomia binară* sau *nomenclatura binominală*, respectiv clasificarea pe genuri, familie, clasă, ordin. Linné credea în crearea lumii de către un Creator şi în stabilitatea şi fixitatea speciilor, dar mai ales a tipurilor originare create de Dumnezeu, variaţiile fiind posibile în cadrul prestabilit al acestor tipuri create. El observă şi folosul antropic al creaţiei, rânduit de Dumnezeu. Clasifică omul, din punct de vedere biologic în rândul mamiferelor superioare.[14]

---

[10] *Ibid.*, pp. 42-51, 63-64. Keith Stewart Thomson, *1798: Darwin and Malthus*, în „American Scientist”, vol. 86, nr. 3, mai-iunie 1998, p. 226.

[11] Cf. Charles Darwin, *Autobiografie*, în Charles Darwin, *op. cit.*, pp. 16, 20-21.

[12] Denis Buican, *op. cit.*, p. 39. *Ibid*.: „Celebra sa formulă [citată, n.n.] a devenit un stindard al fixismului”, ne spune autorul evoluţionist, iar aceasta s-a întâmplat datorită înţelepciunii ei. Cf. I. Th. Riga, Gh. Călin, *op. cit.*, pp. 59-60.

[13] Aristotel, *Categoriile* & 5 şi *Metapfizica*, cartea VI – Aristotel, *Metafizica*, trad. Şt. Bezdechi, note Dan Bădărău, Ed. IRI, Bucureşti, 1999, pp. 227-240. Clive Anthony Stace, *op. cit.*, p. 18: Theophrastos (c. 370-285 î.Hr.), elev al lui Platon şi Aristotel, a înregistrat cca. 480 de taxoni, iar Dioscorides (sec. I d.Hr.) cca. 600 taxoni.

[14] Per-Olov Zennström, *Linné, descoperitor al bogăţiilor Suediei şi naş al naturii*, trad. N. Filipovici, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1959, p. 134-136, 174. Introducerea la *Oeconomia naturae* (1749), apud *ibid.*, p. 134. Cf. Dan I. Grigorescu, *Înaintea apariţiei omului*, Ed. Albatros, Bucureşti, 1980, p. 17. Acad. Vasile D. Mîrza, *Prefaţa* la Charles Darwin, *op. cit.*, p. X. Denis Buican, *op. cit.*, pp. 27-32, 39-42. Linné: *Systema Naturae* (Leiden, Olanda, 1735), *Fundamenta Botanica* (Amsterdam, 1736), *Systema Vegetabilium* (Göttingen-Gotha, 1774), *Philosophia botanica* (Stockholm, 1751, Paris, 1788) Cf., pentru folosul antropic al creaţiei: Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, trad. Pr. D. Fecioru, în *Scrieri*, partea întâia, Ed. IBMBOR, *PSB* 17, 1986, I: VI, p. 77: „vei vedea că aiu foat puse mai întâi, ca nişte temelii şi fundamente, cerul şi pământul; apoi vei vedea că o raţiune tehnică a condus împodobirea celor ce se văd, aşa cum îl arată sensul cuvântului «început»; apoi că lumea aceasta n-a fost gândită în zadar, nici în deşert, ci pentru un scop folositor şi pentru marea trebuinţă pe care o aduce celor ce există pe pământ, dacă lumea este într-adevăr o şcoală a sufletelor înzestrate cu raţiune şi un loc unde se poate învăţa cunoaşterea lui Dumnezeu, fiind pri cele văzute şi simţite înlume o călăuză a minţii pentru contemplarea celor nevăzute, precum zice apostolul, că «cele nevăzute ale lui Dumnezeu de la facerea lumii se văd, înţelegându-se din făpturi» (***Ro***. 1,20)”. *Ibid.*, V:4, pp. 122-123.

Lamarck (1744-1892, *Filozofia zoologică* –1809) este promotorul transformismului vitalist, fiind combătut cu argumente incontestabile de către Cuvier.[15] Teoria lui Lamarck că „funcţia creează organul” s-a potrivit foarte bine cu teoria marxist-leninistă că „munca îl face pe om”.[16]

Georges Cuvier (1769-1832), aparţinător curentului de gândire creaţionist fixist ca şi predecesorul său Linné, este fondatorul anatomiei comparate şi părinte al paleontologiei. El postulează *principiul corelaţiei dintre organe*, în anatomia comparată şi respinge transformismul. Meritele sale îi sunt recunoscute şi de către evoluţionişti.[17] Deşi este înconjurat de prieteni (Pfaff), profesori (Karl-Friedrich Kielmeyer, la Universitatea Carolina, Stuttgart sau Blumenbach, profesor de anatomie comparată) şi colaboratori (însuşi Lamarck, la Muzeul din Paris) înclinaţi spre ideile evoluţionismului timpuriu, Cuvier îşi formează concepţii creaţionist-fixiste foarte viguroase, devenind cel mai competent opozant al lamarckismului ale cărui erori sau speculaţii le combate cu mult succes. Cuvier afirmă la un moment dat: „Aş vrea ca tot ceea ce ne arată experienţa să fie curăţat cu grijă de ipoteze” [18] – ceea ce arată ostilitatea sa faţă de teorii şi sisteme hazardate: „"Ştiinţa trebuie să fie fondată pe fapte, în pofida sistemelor". Autoformat în religia "faptelor pozitive", Cuvier găseşte inacceptabilă, încă din 1791, concepţia unui "lung lanţ care în natură uneşte fiinţele unele de altele"”.[19]

Prudenţa este un principiu ştiinţific mult mai valabil decât cutezanţa (asemeni celei lui Icar), este de părere Cuvier. Fixismul, de la Cuvier până astăzi, a cerut întotdeauna acelaşi lucru, împotriva avântării evoluţioniştilor în a-şi făuri un sistem împotriva lui Dumnezeu şi a lucrării sale creatoare:[20] prudenţa ar trebui să fie principiul călăuzitor al oricărei ştiinţe, astfel încât teoria să urmeze faptelor, iar nu să le preceadă şi să încerce a şi le adapta. Dar se pare că în evoluţionism acest principiu nu se mai aplică, faptele noi fiind mereu adaptate teoriei deja stabilite. Evidenţierea acestei practici ar trebui să fie suficientă pentru a elimina evoluţionismul din ştiinţă, rămânând în domeniul în care el se încadrează de fapt, anume ca filozofie speculativă asupra faptelor ştiinţifice. Argumentele unor evoluţionişti care acuză scepticismul îndreptăţit al lui Georges Cuvier [21] şi al fixiştilor asemenea lui, deoarece ei nu doresc să înţeleagă evoluţionismul, considerându-l o teorie fantastică, nu este deloc suficient, deoarece evoluţionismul se pretinde a fi ştiinţă, iar nu religie. Cu toate acestea, asemenea procedee persuasive dovedesc caracterul absolut ideologic al evoluţionismului. Dacă evoluţionismul ar fi ştiinţă, iar nu o manifestare ideologică a ateismului, care manipulează probele ştiinţei în favoarea sa, atunci nu ar fi nevoie de credinţă (în

---

[15] Denis Buican, *op. cit.*, pp. 83-96, 170. Acad. Vasile D. Mîrza, *Prefaţa* la Charles Darwin, *op. cit.*, pp. XI-XII.
[16] Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, p. 19-20. Victor Kernbach, *Mit, mitogeneză, mitosferă*, Ed. Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1995, p. 45.
[17] Denis Buican, *op. cit.*, pp. 27-29, 101-105.
[18] Într-o scrisoare către Pfaff din 1788, apud *ibid*., p. 98.
[19] *Ibid*., p. 98.
[20] *Ibid*.
[21] Cf. *ibid*.

inexistenţa lucrării dumnezeieşti în lume, deci ne-credinţă) pentru a-l adopta, nici nu ar exista nenumărate dubii legitime legate de sistemul său, ci s-ar evidenţia firesc. Minusurile de sistem şi lipsa de probe a evoluţionismului fac deosebit de ușoară respingerea sa fără ca faptele ştiinţifice adevărate să aibă de suferit.

James Hutton postulează actualismul (sec. XVIII), iar Charles Lyell extinde uniformismul lui Hutton din lumea nevie şi asupra organismelor biologice.[22] Buffon este printre primii care aderă la uniformism: aceleaşi cauze au produs mereu aceleaşi efecte, de la formarea straturilor scoarţei terestre până la istoria fiinţelor vii.[23] Charles Lyell (geolog englez, 1797-1875), transformist influenţat de Lamarck [24] – cel a cărui carte, *Principiile geologiei* (1830), are un rol hotărâtor în aderarea lui Darwin la curentul evoluţionismului uniformist, nevitalist – este de asemenea uniformist, combătând catastrofismul, îndeosebi cel de origine miraculoasă (ca intervenţie divină) la care ţinea Cuvier.[25] Dar ideea de intervenţie supranaturală nu exclude un anume uniformism, ci uniformismul absolut, Sf. Vasile cel Mare, spre exemplu afirmând şi cuvinte asemănătoare cu dictonul uniformist „prezentul este cheia pentru cunoaşterea trecutului" – „Cele ce se văd încă şi acum sunt o dovadă a celor ce au fost atuncea",[26] deşi această afirmare a posibilităţilor cunoaşterii umane nu excludea lucrarea divină, ci, spre deosebire de avântul scientismului, recunoştea şi limitele acestei cunoaşteri.[27] *Big-Bang*-ul este teoria cea mai larg acceptată de evoluţionişti privind apariţia lumii. Ea presupune o explozie energetică iniţială, organizarea ulterioară tot mai complexă a materiei în atomi, molecule, roiuri de substanţă, nori imenşi de materie care se condensează şi dau naştere la stele datorită opoziţiei dintre forţa gravitaţională centripetă a particulelor de materie şi energia rezultată centrifug prin ardere. Gravitaţia stelelor ar forma nori de materie din care rezultă planetele, norii de stele se organizează în galaxii. Teoria Big-Bang-ului a apărut, după Darwin.[28]

β. Charles Darwin şi posteritatea.

Omul de ştiinţă evoluţionist cel mai important până la Darwin este, evident, Lamarck. Acesta îl influenţează şi pe Lyell, geologul englez a cărui lectură va determina convertirea radicală a lui Darwin la evoluţionism. Dar dacă Lyell proclamă uniformismul absolut naturalist în geologie, afirmând că nimic din ceea ce se poate observa ca formaţiune geologică nu poate fi considerat ca având drept cauză vreun eveniment catastrofal, ajungând în geologie la consecinţele ultime ale postulării uniformismului, în biologie el nu are acelaşi simţ al concluziilor ultime şi acceptă

---

[22] Dan I. Grigorescu, *Înaintea apariţiei omului*, Ed. Albatros, Bucureşti, 1980, pp. 30-31.
[23] Denis Buican, *op. cit.*, p. 47.
[24] Jean Baptiste Pierre-Antoine Monet, cavaler de Lamarck (1744-1829) – Cf. I. Th. Riga, Gh. Călin, *op. Cit.*, p. 60.
[25] Denis Buican, *op. cit.*, p. 95. Acad. Vasile D. Mîrza, *Prefaţa* la Charles Darwin, *op. cit.*, pp. XIV-XV.
[26] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron* , în *Scrieri* I , ed. cit., Omilia VII, I, p. 147.
[27] *Ibid*. Cf. Karl Jaspers, *Texte filosofice*, trad. G. Purdea, Ed. Politică, Bucureşti, 1986, pp. 107 sq.
[28] Denis Buican, *op. cit.*, pp. 42, 55, 95. Alexander Friedmann, 1922; *Georges Lamaître, 1927*; Edwin Hubble, 1929.

lamarckismul ca atare, deşi vitalismul [29] acestuia purta cu el în continuare o tentă metafizică. Darwin este cel care face pasul decisiv pe terenul biologiei, atunci când postulează ca motor singur al evoluţiei factorii naturali aleatorii (întâmplători [30]) cum ar fi variaţia getică şi selecţia naturală, iar nu vreun impuls interior al fiinţei spre „îmbunătăţire". Darwin şi Lyell fiind contemporani, primul reuşeşte să-şi convingă profesorul de poziţia sa, iar Lyell este bucuros să constate că evoluţionismul poate fi conceput şi astfel, pe poziţiile unui naturalism fără compromisuri în vreun fel cu metafizica.[31] Astfel, cu Lyell şi Darwin totul devine „fizică" şi nimic „dincolo de fizică" sau „meta-fizică" în geologie, respectiv biologie. Neodarwinismul perpetuează fundamentele non-vitaliste ale acestora, iar teoria sintetică a evoluţiei coroborează evoluţia cu datele geneticii, ecologiei şi a altor ştiinţe.[32]

Deja Darwin sesizează că evoluţionismul era criticat pentru că a apărut ca teorie apărut înaintea probelor pe care şi le-a subsumat. Darwin însuşi scrie în *Autobiografie* că „Deşi în Originea speciilor nu este discutată nicăieri derivarea vreunei specii particulare, am crezut că este mai bine, pentru ca niciun om cinstit să nu mă poată acuza că îmi ascund părerile, să adaug că, prin lucrarea mea, "s-ar face întrucâtva lumină asupra originii omului şi a istoriei sale". Pentru succesul cărţii (*Originea speciilor*, n.n.) ar fi fost inutil şi dăunător să fac paradă cu convingerea mea despre originea omului, fără să aduc dovezi. Dar când mi-am dat seama că o mulţime de

---

[29] Majoritatea filosofilor sec. XIX-XX s-au referit la evoluţionism într-o schemă vitalistă. Schopenhauer (1788-1860) profesează un vitalism netransformist, preia ideea „lucrului în sine" – de la Kant (1724-1804), „voinţa de a trăi". Nietzsche critică darwinismul tocmai pentru lipsa vitalismului, după părerea lui totul există şi trăieşte sub imperiul „voinţei de putere" („voinţa de a trăi" de la Schopenhauer, considerată însă pozitiv, iar nu peimist). aduce câteva contribuţii proprii. Henri Bergson (1859-1941) este considerat drept cel ce „eliberează" creştinismul de fixism, reuşind aceasta mai mult decât Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955); scrie *Evoluţia creatoare*, cu caracter vitalist, în 1907; îl critică pe Herbert Spencer (1820-1902, evoluţionist vitalist dinainte de Darwin, neo-lamarckist, individualist, eugenist) deoarece; nu acceptă ideea de fragmentare a mişcării evoluţiei, care astfel nu mai este văzută ca integrală, într-o curgere continuă, cum consideră Bergson întreaga fenomenalitate. Edgar Quinet (1803-1875), Lucien Cuénot – contribuţii. Denis Buican, *op. cit.*, p. 171-174, 177-180. Cf. Friedrich Nietzsche, *Voinţa de putere*, ed. cit., & 299, p. 197, & 618 sq., p. 399 sq. *Crepusculul idolilor*, p. 137-138, apud Denis Buican, *op. cit.*, p. 177. Henri Bergson, *L'évolutiuon créatrice*, PUF, 1969, p. 88, apud *ibid*., p. 180. Pierre Teilhard de Chardin, *op. cit.*, *passim*.

[30] Ceea ce a vrut dintotdeauna să exprime Revelaţia atunci când a afirmat că lumea nu apare la întâmplare, ci din voia lui Dumnezeu se sustrage capacităţii de exprimare a dualităţii hazard-necesitate. Scolastica apuseană a constrâns „întâmplarea" să fie exprimată de „hazard", iar „voia lui Dumnezeu" exprimată, şi mai grav, de „necesitate". Denis Buican, *op. cit.*, pp. 25, 27, 32. Cf. Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 112. Cf. C. Wiener, *op.cit.* , apud Ion Drăghici , *op.cit.* , p.152. Cf. Patrick Suppes, *op. cit.*, pp. 169-187. Alfed Kastler, *op. cit.*, pp. 107-118. Coord. Lect. Univ. Dr. Ion Bunget, *op. cit.*, pp. 733-739. Emil Luca, *op. cit.*, pp. 109-114.

[31] Cf. Iniţial Darwin s-a arătat neîncrezător în posibilitatea apariţiei vieţii din substanţe nevii. Acad. Vasile D. Mîrza, *Prefaţa* la Charles Darwin, *op. cit.*, p. XXI.

[32] Cf. Leonardo Sequeiros, *Raíces de la humanidad. ¿Evolución o creación?*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1992, pp. 31-33. Denis Buican, *op. cit.*, p. 206. Dan I. Grigorescu, *op. cit.*, pp. 41-42. Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker – Why the evidence of evolution reveals a universe without design*, W.W.Norton & Company, New York, London, 1987, pp. 218-220. Fr. Darwin, *Life and Letters of Ch. Darwin*, vol. III, p. 159 (ed. ro. P. 130), apud Acad. Vasile D. Mîrza, *Prefaţa* la Charles Darwin, *op. cit.*, p. XIX.

naturaliști acceptau în întregime doctrina evoluției speciilor, mi s-a părut înțelept să prelucrez notele pe care le aveam și să public un tratat special (*Descendența omului*, publicată în februarie 1871, n.n.) despre originea omului".[33] Este, într-adevăr, uluitor, că în *Originea speciilor*, deși Darwin descrie cauzele (principiile) și mecanismele evoluției nu face nicio referire directă la evoluția concretă a unei specii. Cartea abundă de exemple de variații și de selecție naturală pe care le oferă indubitabil natura, iar Darwin consideră și conchide că acestea stau la baza derivării unei specii din alta, nu doar în jurul unor tipuri preexistente, ca în modelul fixist, ci determinând apariția tuturor viețuitoarelor una din alta prin mecanisme de selecție întâmplătoare.

Darwin identifică principalele obiecții care se pot aduce teoriei sale, urmând apoi să apere *posibilitatea* menținerii teoriei sale în pofida acestor obiecții. Pe scurt, obiecțiile aduse darwinismului se pot clasifica astfel:[34]

1. a. Inexistența a „nenumărate forme de trecere"; b. „De ce nu este întreaga natură în stare de confuzie, ci speciile există bine definite, așa cum le vedem?".

2. a. Cum este posibilă ajungerea prin evoluție la o specie foarte diferită de cea inițială? b. De ce ar produce selecția naturală, pe de o parte, structuri și organe care nu reprezintă un plus adaptativ, iar pe de altă parte, structuri și organe foarte complexe (ochiul)?

3. Poate selecția naturală modifica instinctele?

4. De ce hibridizarea interspecifică generează urmași sterili, iar cea intra-specifică (între varietăți) urmași viabili?

La obiecția 1.a., Darwin răspunde că nu putem avea acces la nenumărate forme de trecere datorită imperfecțiunii cronicii geologice, care nu a putut conserva decât mărturii foarte parțiale în cadrul fosilelor, cu privire la verigile intermediare.[35] Dar de la Darwin au trecut un secol și jumătate de cercetări paleontologice intense împreună cu un progres științific și tehnic fără precedent în istoria omenirii și cu toate acestea spațiile dintre speciile fosile și respectiv dintre acestea și cele actuale au rămas imense, atât din punctul de vedere al milioanelor de ani presupuși pentru evoluția speciilor, cât și din punctul de vedere al greutății explicării tranzițiilor de la unele tipuri de organe corelate cu anumite tipuri fiziologice la altele, foarte diferite (obiecția 2.a.).[36]

---

[33] Charles Darwin, *Autobiografie*, în Charles Darwin, *op. cit.*, p. 29. Richard Dawkins, observă Alister McGrath, are o poziție specială, întrucât nu respinge rolul hazardului (menținându-se astfel în neodarwinism), dar accentuează ideea că, dacă selecția naturală este pur întâmplătoare („blind chance"), cum accentuase Jacques Monod, cumulul ulterior (cumulative selection) este ne-întâmplător (*non*-random) – Alister McGrath, *op. cit.*, pp. 37 sq., cu trimitere la Mario Bunge, care oferă o definiție a darwinismului cel mai pur (Core Darwinism) astfel: „teorie minimală care susține că evoluția este călăuzită spre direcții adaptativeneîntâmplătoare de către supraviețuiri neîntâmplătoare ale unor mici schimbări ereditare întâmplătoare". Este de observat tentația irepresibilă a vitalismului la autorii care abordează evoluționismul dinspre filozofie spre cei care o abordează dinăuntrul cercetărilor biologice (*v. infra*, prima notă a acestui punct, β).

[34] Charles Darwin, *op. cit.*, p. 153.

[35] *Ibid.*, p. 154.

[36] Cf. Dan I. Grigorescu, *Înaintea apariției omului*, Ed. Albatros, București, 1980, p. 24: „Nicăieri în lume, cu excepția poate a unor zone necunoscute de pe fundul oceanelor, paginile istoriei Pământului nu s-au păstrat în totalitate. În orice parte a lumii am cerceta succesiunea stratelor geologice, vom constata nu numai

În privinţa faptului că nu se păstrează o confuzie a intermediarităţilor (2.b.), Darwin dă exemple din natura observabilă, legate îndeosebi de variaţiile geografice, în cazul cărora se observă că două varietăţi, aparţinând unor arealuri diferite împiedică dezvoltarea varietăţii intermediare (puţin reprezentată în zona de intersecţie sau de atingere a celor două arealuri sau chiar ajunsă la extincţie). Tot astfel, unele specii intermediare nu ar fi făcut faţă concurenţei celor ce le succed imediat şi de aceea ar fi dispărut mult mai repede, prea repede ca geologia să poată înregistra (suficiente) probe. Dar şi acestor explicaţii li se pot ridica noi obiecţii. Astfel, rămâne justificat dubiul că speciile intermediare ar fi putut să existe, din moment ce nu sunt suficient adaptate, ci sunt atât de uşor de eliminat de concurenţă. La aceasta darwinismul răspunde cu gradualitatea evoluţiei: specia A generează specia B, iar aceasta specia C, dar condiţiile devin mult mai repede favorabile specia C şi astfel specia B dispare aproape fără urme.

Chiar şi aşa, dacă în şirul filogenetic A-*B*-C-*D*-E-*F*… speciilor intermediare B, D, F etc. li se presupune un destin scurt la scară geologică, aceasta ar însemna că jumătate din acest şir tot ar trebui să se conserve, ceea ce tot presupune un număr de sute şi mii de ori mai mare de specii decât cel cunoscut, pe care paleontologia nu îl putea rata, cu toată imperfecţiunea cronicii geologice. Altfel evoluţia ar trebui să adopte un model foarte alert de succedare a speciilor insuficient adaptate şi uşor de eliminat : A-*B*-*C*-*D*-*E*-*F*-*G*-H…, unde speciile B, C, D, E, F, G au pierit repede (la scară geologică) după apariţie. Dacă ar fi aşa, istoria de cca. 5.000 de ani a civilizaţiei umane tot ar fi trebuit să aibă privilegiul să observe cel puţin câteva dintre aceste succesiuni rapide, chiar dacă nu în aceeaşi serie, ci în paralel. Exemplele referitoare la elefanţii rămaşi în urma dispariţiei mamuţilor sau a crocodililor rămaşi după dispariţia reptilelor gigantice sau altele asemănătoare nu sunt un răspuns la această obiecţie, deoarece în toate aceste cazuri rămân necunoscute speciile intermediare sau strămoşii comuni presupuşi de evoluţie, deci evoluţia tot nu poate fi observată în direct. Dar dacă ar apărea o specie suficient de stabilă în urma multor altora insuficient de stabile adaptativ – model pe care îl impune evoluţionismului lipsa probelor pe intervale largi între speciile cunoscute (fosile sau actuale) –, atunci este imposibil ca cel puţin câteva dintre astfel de succesiuni între două specii, între care prima a fost mai uşor destabilizată şi exterminată, iar cealaltă urmează ca întâmplarea să-i decidă soarta, să nu se fi produs şi în cei 5.000 de ani sau, cu atât mai mult, în cele câteva sute de mii de ani, de când presupune modelul evoluţionist că există majoritatea covârşitoare a speciilor actuale.

Astfel de tranziţii nefiind observabile - şi astfel succesiunea unor specii instabile între altele stabile fiind imposibil de dovedit -, evoluţionismul, încă începând cu Darwin [37] este nevoit să combine două presupuneri. Spre exemplu, că stabilitatea – durabilitatea speciilor este mai mare decât presupuneau alte tipuri de transformişti din epocă, dar geologia nu a putut conserva suficient material informativ privitor la speciile

---

absenţa unor "pagini", dar chiar a unor "capitole" întregi. Lipsa de continuitate a stratelor este legatăde însăşi dinamica forţelor Pământului, prin care mările cu cortegiul lor de sedimente au fost convertite periodic, în urma mişcărilor orogenetice (…) în suprafeţe de uscat, iar la rândul lor aceatea au fost – prin transgresiuni succesive – reacoperite de mare”.

[37] Charles Darwin, *op. cit.*, p. 154 sq.

intermediare, deoarece condiţiile au fost rareori favorabile conservării. Însă geologia dovedeşte conservarea unor fosile în condiţii foarte variate, chiar şi atunci când aparţin unor specii asemănătoare sau în privinţa exemplarelor aceloraşi specii. În plus, rămâne inexplicabil cum geologia oferă nenumărate exemplare de schelete fosile aparţinând unor specii dintr-o anumită perioadă, dar nu conservă scheletul altora, deşi osul are aceeaşi rezistenţă şi capacitate de conservare la toate vertebratele, cu atât mai mult la cele asemănătoare. Dacă se presupune că în acelaşi arealuri apropiate trăiau cândva şi girafa şi strămoşul cel mai apropiat al acesteia, trebuie să existe fosile care trăiau în acea epocă în ambele arealuri. Se pune întrebarea: de ce se păstrează doar girafa cunoscută şi fosilele care străbat cele două arealuri, iar nu şi specia care se presupune că a fost strămoşul girafei? Conform logicii evoluţiei trebuie să presupunem că specia fiică şi cea parentală au coexistat cel puţin un anumit interval de timp, cele două specii au coexistat în acelaşi areal ori s-au separat în arealuri diferite ca resurse de hrană şi alte condiţii de mediu, dar care arealuri trebuie să fi pornit dintr-unul comun din moment ce se presupune o legătură filogenetică între cele două specii. O foarte lungă perioadă de timp, la scară geologică, astfel de specii parentale a trebuit să coexiste cu speciile fiice, chiar dacă în arealuri diferite sau care se intersectau pe anumite porţiuni. Dar chiar dacă arealul speciei ale cei schelete se păstrează geologic prin exemplare fosile era diferit prin unele condiţii de hrană şi mediu de arealul speciei intermediare presupuse este absolut imposibil ca între cele două arealuri să existe condiţii geologice atât de radical diferite încât să conserve sistematic scheletele speciei cunoscute şi să ocolească sistematic conservarea speciei intermediare.

Deci Darwin, prin cuvintele: „faptul că cronica geologică este cu mult mai perfectă decât se presupune în general” [38]

nu oferă de fapt un argument ci o ocolire sofistică a problemei.

Condiţiile geologice ale conservării fosilelor provenite de la speciile cunoscute şi cele care ar fi trebuit să provină de la presupusele specii (verigi) intermediare ar fi trebuit să fie de milioane de ori (în decursul a milioane de ani şi în mii de puncte geografice posibile) similare sau cel puţin extrem de asemănătoare pentru a nu se putea explica de ce geologia ne oferă sistematic exemplarele unor anumite specii (vii sau fosile) şi evită să le conserve. Obiecţia rămâne la fel de justificată şi este absolut nejustificat de ce geologia este martora unui vast vacuum între specii, de vreme ce specia „intermediară” necunoscută dar presupusă nu poate trăi în condiţii atât de diferite geologic, încât fosilizarea să o ocolească sistematic, în contrast cu speciile ale căror exemplare fosile le cunoaştem. Atât în dimensiune spaţială, cât şi în cea temporală, o atât de masivă lipsă de specii intermediare nu se justifică dacă mecanismele evoluţiei ar fi reale. Paleontologia aduce *inevitabil* exemple de specii care au coexistat atât cu specia cunoscută (sp. B, în Fig. 5), cât şi cu cea intermediară (A). Foarte multe dintre aceste specii (C, D) au avut o structură organică ale cărei condiţii de conservare ca fosile era aceeaşi atât cu specia cunoscută (B), cât şi cu cea intermediară presupusă (A) (ex. scheletul la vertebrate). Astfel, paleontologia demonstrează clar că exemplarele fosile ale speciei B sunt însoţite de exemplare fosile cu

---

[38] *Ibid.*

structură asemănătoare, care se conservă nu doar în zona comună a arealului lor cu specia cunoscută, ci şi în zona de intersecţie a arealului lor cu specia intermediară presupusă. Nu există răspuns la întrebarea de ce nu se găsesc exemplare fosile ale speciei intermediare presupuse (A), din moment ce pe arealul ei presupus, în acelaşi timp cu fosilele speciei cunoscute (B) s-au fosilizat şi exemplare ale unor specii (C, D) cu structură asemănătoare ambelor specii apropiate (A şi B). Oricât de îndepărtate ar fi geografic A şi B este imposibil ca această îndepărtare să fie întotdeauna atât de mare încât să nu existe fosile comune şi asemănătoare ca şi comportament în cazul fosilizării (C, D etc.) siturilor cu fosile B şi celor unde ar trebui să se afle fosilele presupusei specii intermediare A, dar nu există.[39]

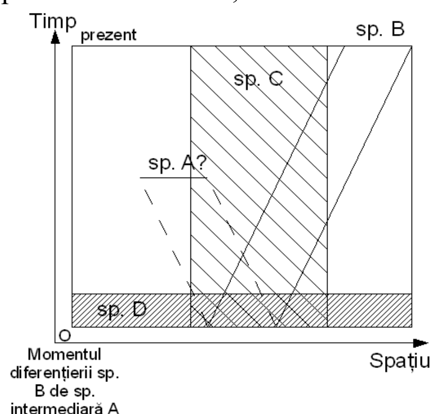


Fig. 3. *Enigma lipsei masive a speciilor intermediare în depozitele geologice*. Legenda: sp. A = specia intermediară, anterioară speciei sp. B; sp. C şi D sunt exemple de specii cu structură asemănătoare (ex. schelet la vertebrate) cu A şi B din punct de vedere al conservării, care s-au intersectat cu A şi B în timp şi spaţiu. Timpul este considerat din momentul diferenţierii sp. B de sp. A, iar pe axa

Prima obiecţie nu este, aşadar deloc rezolvată, nici de către Darwin nici de către emulii săi, ci ocolită prin exerciţii de sofistică. Chiar dacă paleontologia ar fi mult mai darnică în specii fosile, problema lipsei unei dovezi directe că ramuri filogenetice întregi au apărut prin evoluţie ar persista, iar în afara unor dovezi nu asupra asemănării între specii, ci asupra procesului care se presupune că le-ar lega prin evoluţie pe scară largă, nu se poate demonstra că variaţiile pot duce în timp îndelungat la producerea unor specii foarte îndepărtate de cele de pornire. Nu există niciun motiv suficient pentru a respinge creaţia tipurilor de vieţuitoare de către Dumnezeu. Chiar dacă asemănarea între specii ar fi mai clar dovedită (printr-un inventar fosil mult mai bogat), nu există nicio dovadă că variaţiile nu rămân cantonate în jurul unui tip primordial creat de către Dumnezeu. Dar nici asemănarea dintre specii nu este suficient dovedită pentru a putea presupune mai confortabil (deşi tot presupunere ar rămâne în lipa dovedirii fenomenului însuşi) apropierea filogenetică între specii.

În privinţa problemei evoluţiei structurilor morfo-fiziologice, în afara exemplelor de variaţie intraspecifică, complet irelevante pentru evoluţie, Darwin aduce şi exemple care consideră că ar demonstra mai bine dezvoltarea unor organe noi şi

[39] Cf. punctul de vedere al unui evoluţionist, cu problematizările care le pune: Richard Dawkins, *op. cit.*, p. 238.

rolul acestui proces în evoluţie.[40] Darwin trece uşor peste problema inexistenţei verigilor intermediare, dezvoltându-şi teoria pe o îngrijorătoare sumă de presupuneri şi imaginări de scenarii *posibile* [41] pentru o teorie care se vrea a fi ştiinţifică.[42]

Darwin consideră că este meritul teoriei sale de a revoluţiona biologia, demonstrând că un organ complex (ca ochiul) se poate forma prin gradaţii succesive, în acelaşi fel în care heliocentrismul a revoluţionat astronomia.[43] Dar diferenţa dintre heliocentrism şi evoluţie, este cea dintre „a demonstra o evidenţă" şi „a presupune", întrucât heliocentrismul poate fi dovedit empiric, iar Darwin este nevoit să numească evoluţionismul „teorie". Deşi teoria ştiinţifică nu poate fi asimilată cu o presupunere sau speculaţie, ceea ce se înţelege în mod obişnuit prin acest termen,[44] teoria evoluţionistă aparţine mai degrabă acestui concept, întrucât, spre deosebire de heliocentrism, nu este un fenomen observabil empiric.

A spune că *rareori* este posibilă găsirea unor gradaţii a structurii organelor în linie filogenetică directă înseamnă, pe de o parte, că Darwin nu cunoaşte personal niciun exemplu, pentru că altfel l-ar fi dat, iar pe de altă parte, că el aşteaptă ca teoriei sale să îi fie adaptate date ulterioare (deci nu este o teorie născută din observaţia directă). Comparaţia între structuri paralele ale acelui organ la diferite specii, genuri sau chiar clase, deci apelul la anatomia comparată, este o soluţie disperată, în lipsa probelor directe, deoarece evoluţia trebuie presupusă mai întâi pentru a putea considera mai departe că diferitele soluţii pe care le are structura unui organ în natură ar putea sprijini evoluţia de la simplu la complex în lipsa gradaţiilor filogenetice directe. Aici este al treilea loc mai important din *Originea speciilor* în care Darwin se vede nevoit să treacă cu uşurinţă, dar prin sofisme, de lipsa probelor directe: prima dată fiind atunci când propune „imperfecţiunea cronicii geologice",[45] iar a doua oară după ce consideră că a reuşit să o explice: „posibilitatea de a descoperi în stare fosilă specii cu grade de tranziţie în structură, va fi totdeauna redusă, deoarece ele au existat în număr mai mic faţă de speciile cu structuri pe deplin dezvoltate".[46] Speciile cu structuri deplin dezvoltate ar trebui să fie mereu precedate de specii de tranziţie, mai puţin adaptate

---

[40] Charles Darwin, *op. cit.*, pp. 157-158.

[41] În privinţa operei lui Darwin este interesant de remarcat chiar şi un aspect aparent doar statistic, anume frecvenţa expresiilor care redau posibilitatea. Există locuri unde aceste expresii („cred că", „poate", „după teoria mea", „după părerea mea", „să presupunem") ajung la un număr de cinci sau mai mare pe parcursul a două pagini. În multitudinea de fapte observabile referitoare la variaţii şi selecţia naturală fenomenul evolutiv care li se asociază acestor fapte este o presupunere teoretică. De aceea este injustă pretenţia evoluţioniştilor că oamenii de ştiinţă ar fi obligaţi să accepte evoluţia ca singura explicaţie „posibilă", deoarece lipsa unei dovezi empirice a ideii că întreaga lume vie provine prin evoluţia de la speciile inferioare menţine această teorie ca o posibilitate între altele, dar mai ales ca singura alternativă a necredinţei la acceptarea creaţiei tipurilor de vieţuitoare de către Dumnezeu. Cf. *Originea speciilor* şi *Descent of Man* în ediţiile citate.

[42] Charles Darwin, *Originea speciilor*, trad. Ion E. Fuhn, Ed. Academiei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1957, pp. 158-159.

[43] *Ibid.*, p. 161.

[44] Cf. William T. Keeton, *Biological science*, W.W. Norton & Co. Inc., New York, 1972, p. 4.

[45] Charles Darwin, *op. cit.*, p. 154.

[46] *Ibid.*, p. 159.

presiunii unui anumit factor de mediu decât specia rezultată, dar mai bine adaptată aceleiaşi presiuni decât specia parentală. Dacă este aşa, rămâne dilema deja expusă: între două specii cunoscute, care se presupune că ar aparţine aceleiaşi linii filogenetice sau cel puţin unor linii apropiate, ori se află un număr imens de specii instabile, ori specii instabile intercalate cu specii mai stabile, iar vacuumul dintre speciile cunoscute tot nu se explică din motivele deja discutate.

Darwin dezbate legătura dintre succesiunea geologică a organismelor şi evoluţie, fiind mult influenţat de principiile geologice ale lui Lyell,[47] dar această conexiune rămâne o presupunere datorită extraordinarei penurii de probe, problemă pe care o recunoaşte de la început: „Geologia nu dezvăluie în mod neîndoielnic vreun asemenea lanţ organic prezentând treceri treptate fine şi aceasta este, poate, cea mai serioasă şi vădită obiecţie care poate fi ridicată împotriva teoriei mele. Cred că explicaţia rezidă în extrema imperfecţiune a cronicii geologice”.[48] Problemele de biogeografie nu aduc elemente esenţial noi în sprijinul evoluţionismului, în cap. XII şi XIII Darwin acomodându-şi teoria cu datele biogeografice.[49] „Afinităţile reciproce dintre organisme: morfologie, embriologie, organe rudimentare” (cap. XIV)[50] pot desprinde concluzia că *asemănările* nu sunt *dovezi* pentru *procesul presupus* al evoluţiei.

Darwin încearcă să facă şi o scurtă comparaţie a evoluţiei cu dezvoltarea embriologică.[51] Am explicat în partea rezervată problemelor evoluţionismului diferenţele categorice între cele două procese: pe lângă faptul că dezvoltarea embriologică este un proces observabil, iar evoluţia nu, dezvoltarea embriologică este un proces programatic (datorită ADN-ului), iar evoluția unul întâmplător.

Prima ediţie a *Originii speciilor*, în 24 noiembrie 1859, a avut un impact atât de mare în lumea științifică, încât Biserica Anglicană cedează repede acestor presiuni, încercând cel mult să exploateze acele laturi care nu îl recomandau pe Darwin ca ateu complet (deoarece, deşi este materialist în operele sale, în viaţa socială cel puţin el continuă să arate respect faţă de Biserică şi activitatea pastorală a preotului) sau acele pasaje ale operei sale care făceau loc unor interpretări în favoarea credinţei. Aceasta nu înseamnă că, spre deosebire de evoluţioniştii triumfalişti, nu recunoaştem câteva figuri importante de critici ai lui Darwin în epocă. Cu toate acestea influenţa lor asupra mediilor academice dar şi a maselor (aflate atunci în plin început al efervescenţei scientiste) a fost infimă. Între criticii timpurii ai lui Darwin s-au înscris Sr. George Mivart, G.H. Lewis, paleontologul Bronn, Broca – pe care Darwin îi şi aminteşte în *Originea speciilor* (îndeosebi cap. VI-IX), Rudolph Virchow (1821-1902). Susţinătorii cei mai implicaţi ai darwinismului timpuriu au fost

---

[47] *Ibid.*, pp. 257-295.
[48] *Ibid.*, p. 257. Cap. X, „Despre imperfecţia cronicii geologice”.
[49] *Ibid.*, p. 297-333.
[50] *Ibid.*, pp. 335-366. Cap. XV, „Recapitulare şi concluzii”, în *ibid.*, pp. 367-386.
[51] *Ibid.*, p. 165.

Wallace, T. Huxley, Fritz Müller, Haeckel. Ediţia a şasea, în 1882, ia seama de toate aceste poziţii.[52]

Opera *Descent of Man,*[53] în care Darwin propune provenienţa omului din maimuţele antropoide arată miza antropologică a întregii teorii a lui Darwin, conform căreia omul este considerat un produs pur biologic (în sensul că spiritul nu ar avea niciun ascendent asupra materiei corporale) întâmplător al naturii, ca şi celelalte organisme biologice.

Marx se arată iniţial entuziasmat de opera lui Darwin, care îi este contemporan, dar apoi deplânge lipsa ei de determinism, fapt pentru care darwinismul nu reprezintă un fundament direct al luptei de clasă – spre exemplu, Marx îi reproşează lui Darwin felul în care a interpretat teoria lui Malthus.[54] Darwinismul, influenţat de teoria surplusului de populaţie a lui Malthus şi având idei apropiate de Nietzsche în privinţa luptei pentru supravieţuire (eliminarea celor inadaptaţi), a promovat un transformism lent, bazat pe hazard, înglobând şi mendelismul care punea probleme prin dovezile pe care le aducea în favoarea stabilităţii speciei, prin teoria mendelism-morganismului,[55] spre deosebire de Trofim Lîsenko (1898-1976), sprijinit de comunişti (1935-1965), „biologul favorit al lui Stalin", care susţinea ideea lamarckistă a „eredităţii dobânditului", revenind la vitalism şi la transformismul cu paşi mari de dinaintea darwinismului.[56]

Deşi ideea de mutaţie care generează „monstruozităţi" este mai veche (Maupertuis, Jean Marchant, m. 1678; Antoine-Nicolas Duchesne, 1747-1827) fenomenul *mutaţiei genetice* a fost descoperit de Hugo de Vries (încep. sec. XX).[57]

Evoluţionismul lui Darwin a avut un şi mai mare impact prin faptul că el nu face nicio referire la Dumnezeu, spre deosebire de Maupertuis, fiind astfel autorul de care ateismul epocii avea nevoie,[58] unul pentru care credinţa în problemele de ştiinţă să fie absolut indiferentă, aşa cum era pentru Laplace în sistemul său cosmic. Deşi nici Darwin nu face afirmaţii categorice în sensul unei respingeri totale a credinţei în Dumnezeu şi există suficiente semne că el era deist, nu ateu, totuşi excluderea completă a lui Dumnezeu din teoria evoluţionistă pe care o elaborează, fără vreo aluzie nici la apariţia lumii care s-ar datora Creatorului, face ca teoria lui Darwin să fie deosebit de profitabilă pentru ateism. Maupertuis era şi el deist, dar cu toate acestea el îşi afirmă încrederea într-o lucrare iniţială de creare şi organizare a lumii

---

[52] Alister McGrath, *op. cit.*, *passim*. Acad. Vasile D. Mîrza, *Prefaţa* la Charles Darwin, *op. cit.*, pp. XVII-XVIII. Cf. I. Th. Riga, Gh. Călin, *op. cit.*, p. 98.

[53] Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, 2 vol., John Murray, London, 1971, *passim*.

[54] Denis Buican, *op. cit.*, p. 203.

[55] Pierre Chaunu, Prefaţă la Denis Buican, *op. cit.*, pp. 10-11. *Ibid*., pp. 32-33.

[56] *Ibid*., pp. 38, 150, 193-205. Acad. Vasile D. Mîrza, *Prefaţa* la Charles Darwin, *op. cit.*, p. XIII.

[57] Denis Buican, *op. cit.*, pp. 63-70. Acad. Vasile D. Mîrza, *Prefaţa* la Charles Darwin, *op. cit.*, p. X.

[58] Alister McGrath combate teza lui Richard Dawkins, că din evoluţionism ateismul ar decurge cu necesitate (cf. Alister McGrath, *op. cit*., *passim*). Poziţia lui Darwin însuşi nu este perfect atee, cu toate slăbiciunile credinţei sale – *ibid*., pp. 72-76.

de către Dumnezeu.[59] Diferenţa dintre Lamarck şi Darwin era atât de sistem cât şi de moment istorico-social: „în pofida citatelor sau ideilor pe care savanţi de renume – destul de izolaţi în vremea lor – le-au putut împrumuta din opera lui Lamarck, aceasta nu a reuşit să convingă lumea ştiinţifică; altfel spus, paradigma fixismului, susţinută de Cuvier, a fost modelul ştiinţific dominant până la Darwin, în timp ce transformismul lui Lamarck rămânea o doctrină, dacă nu complet uitată, atunci cel puţin marginală şi marginalizată în ştiinţa oficială ca şi în opinia publică. O dovadă în plus a acestei stări de lucruri şi de spirit a fost, de exemplu, primirea cu dificultate, la Academia de Ştiinţe din Paris, a candidaturii lui Darwin care a fost respinsă, din 1870 până în 1878, de către partizanii fixismului ce era încă dominant în acest organism ştiinţific reprezentativ suprem”.[60]

În privinţa sistemului, teoria lui Darwin este mai potrivită materialismului, întrucât propune ca principiu natura „oarbă”, cu „hazardul” ei (*v. supra*) în locul misteriosului impuls interior al materiei, care mai lăsa loc acţiunii supranaturale: „După M. Prenant, Darwin «a făcut trei afirmaţii revoluţionare: – lumea vie este rezultatul unei evoluţii; – evoluţia lumii vii s-a făcut prin mijloace pur materiale; – omul este rezultatul acestei evoluţii şi prin urmare el este de asemenea de origine pur materială»”.[61]

Motivul pentru care lui Cuvier i-a fost simplu să demonteze teoriile lui Lamarck era că acesta din urmă lăsa neexplicat impulsul intern spre evoluţie şi se părea că i se acordă materiei un atribut divin. Darwin însă reuşeşte să convingă lumea ştiinţifică de două sute de ani că este posibilă o selecţie întâmplătoare a unor variaţii la fel de întâmplătoare care să favorizeze un caracter care va duce la apariţia unei specii superioare.[62] Darwin admitea că variaţiile nu sunt doar favorabile evoluţiei, ci şi defavorabile, la întâmplare, însă se păstrează doar variaţiile favorabile, celelalte dovedindu-se neviabile, întrucât nu favorizează adaptativ specia. Pe vremea lui Darwin nu se cunoşteau mutaţiile genetice. Ele au fost descoperite abia în sec. XX de către Hugo de Vries.[63] După descoperirea mutaţiilor s-a observat existenţa a două surse de variaţie: bagajul genetic existent şi felul în care acţiona hibridarea, precum şi mutaţiile genetice. Dar mutaţiile au fost considerate cele mai productive pentru evoluţionism, pentru că bagajul genetic deja existent cantona posibilităţile de variere a caracterelor prea strâns în jurul celor specifice sau chiar în cadrul sferei speciei respective, pe când

59 Denis Buican, *op. cit.*, p. 65: „Respingând cauzele finale – acest *deus ex machina* explicativ – [întrucât nu le înţelege în contextul dialogului liber dintre făpturile raţionale şi Dumnezeu, n.n] Maupertuis nu respinge ideea însăşi a unui Dumnezeu care stabileşte legile generale ale naturii fără ca să fie nevoie să intervină în desfăşurarea proceselor naturale. Eliberând în felul acesta natura de un intervenţionism providenţial apăsător, Maupretuis este în măsură să formuleze, pentru prima dată, un evoluţionism generalizat de o uluitoare actualitate”

60 *Ibid.*, p. 96.

61 M. Prenant, *Darwin*, Ed. Hier et Aujourd'hui, p. 127, apud Acad. Vasile D. Mîrza, *Prefaţa* la Charles Darwin, *op. cit.*, p. XXX.

62 Cf. Mircea Flonta, *Revoluţia darwiniană ca schimbare a ochelarilor gândirii*, în „Krisis”, 08-09 / 1999, pp. 47-57.

63 Denis Buican, *op. cit.*, p. 63.

mutaţiile s-a crezut că oferă răspunsul mult aşteptat, pentru că ele înseamnă modificarea bagajului genetic existent, ceea ce ar uşura demonstrarea evoluţiei de la o specie la alta, mai bine adaptată condiţiilor de mediu şi, deci, superioară. Marea problemă este că încă nu s-a evidenţiat existenţa unor mutaţii care să favorizeze apariţia unor caractere superioare şi cu atât mai puţin nu se poate demonstra legătura dintre mutaţii şi apariţia unor specii superioare din altele inferiore. Dimpotrivă, majoritatea covârşitoare a mutaţiilor este teratogenă, provoacă apariţia unor boli genetice, respectiv a unor inadaptări. Cu cât schimbarea produsă de mutaţie este mai radicală, cu atât organismul care a suferit mutaţia este mai neviabil.[64]

Darwin „nu acceptă nici teoria creaţiilor, nici miracolele unor catastrofe universale, ci caută să studieze legile materiale ale naturii, şi în selecţia naturală găseşte suficiente elemente ca s-o proclame ca lege generală” [65].

Refuzând în manieră deistă sau materialistă lucrarea lui Dumnezeu de creare a tipurilor ontice şi activitatea Sa proniatoare, evoluţioniştii propun un „miracol” şi mai mare decât cel pe care îl neagă, al creaţiei de către Dumnezeu din nimic, anume că lumea ar fi apărut din nimic, la întâmplare şi pentru nimic, şi s-a structurat şi dezvoltat (a evoluat) la fel, prin ciocniri întâmplătoare ale materiei. După cum am arătat mai sus, legea selecţiei naturale nu a descoperit-o Darwin, ci fixiştii, iar Darwin şi-a construit asupra acestui principiu natural incontestabil teoria potrivit căreia factorul selecţiei naturale, variaţia, însoţit de alţi factori adiacenţi, ar determina materia vie să evolueze, producând forme superioare celor deja existente.

Darwin aderă, pe rând, fără rezerve la două sisteme de convingeri fundamentale opuse. Cât timp este elev la Cambridge, este entuziasmat de explicaţiile lui William Paley din opera *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature* (1802), unde acesta îl compară pe Dumnezeu cu un cesornicar: admirând opera, îl vom admira şi pe meşterul care a creat-o şi a organizat-o atât de armonios. Ulterior, după ce a citit teoria despre suprapopulare a lui Thomas Malthus a fost impresionat de aceasta, chiar dacă autorul nu era un evoluţionist, afirmând că tocmai indivizii care se îndepărtează de la normă sunt îndepărtaţi prin concurenţă şi astfel nu este posibilă evoluţia. Însemnătatea operei lui Malthus constă în aceea că îl îndepărtează hotărâtor pe Darwin de concepţiile lui Paley, astfel încât în decursul maturităţii sale, mai ales după ce a scris „Originea speciilor”, el se pronunţă adesea împotriva proniei lui Dumnezeu în lume şi îndeosebi împotriva finalismului. În locul armoniei perfecte, Darwin a văzut în jurul său numai concurenţă, influenţat de ideile lui Malthus. Pierzându-şi încrederea în pronia lui Dumnezeu, el a căutat răspunsuri în altă parte, acolo unde mediul ateist al vremii i le sugera deja: în forţele naturii. Aşadar sursa apariţiei evoluţionismului darwinist nu au reprezentat-o „dovezile”, ci slăbirea credinţei autorului, schimbarea convingerilor sale fundamentale, cărei schimbări Darwin a căutat să le adapteze o explicaţie. Dovezile în

---

[64] Cf. Richard Dawkins, *op. cit.*, pp. 72-73. *Idem*, p. 233: susţine interpretarea evoluţionistă al macromutaţiilor, în pofida evidentelor contraexemple.
[65] Acad. Vasile D. Mîrza, *Prefaţa* la Charles Darwin, *op. cit.*, p. XIX.

acest sens abundă şi contrazic prezentările evoluţioniste, ele fiind imposibil de evitat de către înşişi biografii evoluţionişti ai lui Darwin.[66]

Este necesar să rectificăm iluziile unei ştiinţe care îşi bazează concluziile doar pe observaţie, constatând că presupusele legături filogenetice dintre specii sunt imposibil de observat. Se consideră că Darwin începe să-şi conceapă teoria evoluţionistă în urma observaţiilor din călătoria de pe Beagle, unde America de Sud (depozite de fosile marine în Anzi şi diferite stratificări geologice) şi Galapagos au fost două puncte de observaţie decisive în acest sens. Însă Darwin însuşi scrie în *Autobiografie* că a fost influenţat de citirea în 1838 a cărţii lui Thomas Malthus (*Eseu asupra principiului populaţiei*) în explicitarea concepţiei sale despre selecţia naturală ca un rezultat al luptei pentru supravieţuire şi, de asemenea astfel de idei au putut apărea în mintea sa înainte de călătoria cu vasul Beagle din contextul cultural care la vehicula. Spunem aste deoarece, chiar dacă acea călătorie a furnizat material şi formă de expresie a evoluţionismului lui Darwin, acele observaţii au întâlnit un context mental deja favorabil abandonării supranaturalului ca şi cauză a apariţiei vieţuitoarelor. Aceleaşi probe însă, preluate de Darwin din cercetările sale amănunţite din timpul călătoriei pe Beagle, nu au reuşit să convingă pe mulţi cercetători ai epocii sale. El este criticat de William H. Harvey, care îi reproşează că n-a ţinut seamă de posibilitatea variaţiilor bruşte, de William Hopkins, entomologul francez J. Fabre, geologul (adept al lui Cuvier) Elie de Beaumount, fiziologul Pierre Jean Flourens şi alţii. Nu se poate reproşa tuturor acestora că nu l-au înţeles pe Darwin sau că au desconsiderat meticuloasa lui cercetare. Dar teoriile lui Darwin au găsit sol fertil în decăderea metafizicii occidentale, care de multă vreme Îl eliminase pe Dumnezeu din explicarea cosmogoniei şi a biogenezei.[67]

1.2. Probleme speciale.

a. Specia, speciaţia şi filogenia vs. tipul creat (soiul arhetipal, tipul originar, arhetipurile biologice). Poziţia omului.

Specia, gândită în termeni evoluţionişti,[68] este strâns legată de *speciaţie*, adică apariţia de specii noi din altele vechi, inferioare, şi de continuumul filogenetic dintre toate speciile vii: „În decursul timpului s-au adus o serie de critici conceptului de specie biologică. Astfel s-a afirmat că definiţia de specie biologică nu permite stabilirea izolării reproductive între speciile succesive dintr-o linie filetică, între fosile, şi nu cuprinde metode precise, cantitative şi experimentale de

---

[66] Fr. Darwin, *Life and Letters of Ch. Darwin*, vol. II, p. 312, 315-316, apud Acad. Vasile D. Mîrza, *Prefaţa* la Charles Darwin, *op. cit.*, p. X, XVIII. Cf. Keith Stewart Thomson, *1798: Darwin and Malthus*, în „American Scientist", vol. 86, nr. 3, mai-iunie 1998, p. 226. Alister McGrath, *op. cit.*, pp. 60-72.

[67] Charles Darwin , *Călătoria unui naturalist în jurul lumii pe bordul vasului Beagle*, trad. Radu Tudoran şi Dinu Bondi , Ed. Tineretului , 1958 , pp. 322-323. Anabella Zagura, *art. cit.*, pp. 105-113. Acad. Vasile D. Mîrza, *Prefaţa* la Charles Darwin, *op. cit.*, p. XIV-X. Acad. Prof. C. Motaş, *Charles Darwin , viaţa şi opera*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 72.

[68] Cf. Albert Crowson, *Classification And Biology*, Aldine Transaction, New Brunswick, NJ, USA, 2006, pp. 27-37: specia biologică, definită după criterii evoluţioniste.

determinarea speciei. De asemenea s-a obiectat că între populaţiile conspecifice nu există discontinuităţi, aşa cum pretinde conceptul de specie biologică. Obiecţiile aduse de adversarii conceptului de specie biologică s-au dovedit inconsistente din punct de vedere ştiinţific. El reflectă confuzia privind taxonul de specie morfologică, precum şi încercarea de a aplica acest concept numai la grupuri de organisme, de exemplu la păsări. Unele dificultăţi în aplicarea conceptului de specie există totuşi. Dintre cele mai importante citâm: asemănarea morfologică dintre unele specii, reproducerea asexuată şi existenţa unor mecanisme de izolare reproductivă imperfecte".[69]

Evoluţionişti cu o bună pregătire teoretică sesizează bine această diferenţă: atunci când se referă la evoluţia sau stabilitatea speciei, evoluţioniştii şi fixiştii creaţionişti lucrează după două paradigme opuse – populaţionistă, respectiv tipologistă. Evoluţionismului îi incumbă prima paradigmă, iar creaţionismului a doua.[70] Sintetizând, voi spune că ***specia*** este *categoria reprezentată de indivizi cu acelaşi plan de organizare morfo-anatomică, având aceleaşi sisteme fiziologice şi organizare similară a codului genetic (acelaşi număr de cromozomi şi aceeaşi ordine de dispunere a genelor), indivizi compatibili sexual şi capabili de a genera, prin înmulţire asexuată sau sexuată, urmaşi cu aceleaşi caracteristici menţionate*.

Se poate obiecta că variaţiile interspecifice naturale nu sporesc calitatea - complexitatea varietăţii nou apărute. *Formele „inferioare" sunt mult mai uşor adaptabile şi variabile*, deci le este inutil, în ordinea atingerii unei „mai bune" adaptări să devină mai complexe. Legea entropiei se aplică întregii lumi materiale actuale, inclusiv structurilor biologice: orice sistem îşi caută echilibrul într-o formă de organizare cât mai simplă a energiei.[71]

Se observă o ierarhizare a creaţiei dinspre mineral spre viu, aşa cum arată Sf. Dionisie Areopagitul. Această ierarhie este liber observabilă, necontestată nici de către evoluţionişti, care vor să îşi fondeze pe ea teoria. Dar nimic în această ierarhie nu apare atât de constrângător în a ne face să adoptăm fără rezerve concepţia evoluţionistă. E adevărat că unii filozofi antici (Anaximandru) au împărtăşit idei similare,[72] dar prea puţin sau defel în contextul unui materialism atât de brutal şi a lipsei totale de dirijism supranatural.

Carl Linné aduce o precizie revoluţionară faţă de taxonomia aristotelice prin introducerea nomenclaturii binare. Georges Cuvier arată necesitatea definirii cât mai clare a speciei: „Această căutare presupune definirea speciei care serveşte drept bază utilizării care i se dă acestui cuvânt, anume că specia cuprinde indivizii care coboară

---

[69] Acad. Nichifor Ceapoiu, *Evoluţia biologică. Microevoluţia şi macroevoluţia*, Ed. Ademiei Republicii Socialiste România , Bucureşti , 1988 ,p. 129.
[70] *Ibid*., pp. 128-129.
[71] Cf. Acad. Vasile D. Mîrza, *Prefaţa* la Charles Darwin, *op. cit.*, p. XX, XXIII. Charles Darwin, *op. cit.*, p. 165. Şi id., *Autobiografie*, în *ibid*., p. 27. Denis Buican, *op. cit.*, pp. 179-188. Richard Dawkins, *op. cit.*, pp. 218-220.
[72] Cf. John Shand , *op.cit*., p.21.

unii din alţii sau din părinţi comuni, precum şi pe cei care le seamănă tot atât cât se aseamănă ei între ei”.[73]

Amândoi aceştia sunt fixişti susţinând stabilitatea speciei cu posibilitatea apariţiei unor variaţii intraspecifice, rar interspecifice, care oricum se încadrează soiului arhetipal. Fixismul, întrucât este o teorie creaţionistă, preia din referatul biblic al creării lumii (***Fac***. 1) noţiunea de „soi”. Am denumit această noţiune în mai multe modalităţi: *tip* (*originar*) de vieţuitoare; *soi* numit *arhetipal*, pentru a nu confunda cu varietăţile speciilor de azi; *arhetip biologic*. Denis Buican opinează că în Biblie se găsesc urme ale transformismului, însă intraspecific şi citează în acest sens experienţa lui Iacob, care a reuşit să sporească efectivele de oi negre şi tărcate pentru a-şi spori turma pe seama celei a lui Laban (***Fac***. 30,31-43).[74] Un asemenea exemplu este opus ideii de evoluţionism din mai multe motive. În primul rând, indivizii sunt perpetuaţi în conformitate cu soiul arhetipal căruia îi aparţin şi chiar mai îngust, în conformitate cu specia, ceea ce argumentează stabilitatea speciilor şi conservarea intactă a soiului arhetipal. În al doilea rând, selecţia este efectuată de un om, este o selecţie artificială, ceea ce subliniază că variaţiile viabile, chiar intraspecifice, se obţin mult mai uşor prin acţiunea omului, iar nu a întâmplării. În al treilea rând, Iacob primeşte ajutorul lui Dumnezeu (***Fac***. 31,8-10), deci este vorba mai mult de o selecţie naturală sau artificială umană, este o minune, un act al lui Dumnezeu realizat prin intermediul unui slujitor raţional al Său, Iacob. Acest din urmă element subliniază încă o dată că puterea creatoare aparţine cu adevărat lui Dumnezeu, iar omul se poate folosi de legile naturii pe care El le-a stabilit.

Din perspectiva clasificării fixiste, Sfânta Scriptură ne oferă următoarele date, consemnate în tabelul de mai jos:

Tabelul nr. 1. Ordinea creării arhetipurilor biologice

Ziua creaţiei	Supracategorie biblică	Supracategorie ştiinţa modernă	Categorie biblică	Categorie ştiinţa modernă
III (11-13) (*v.* din *Fac*. 1)	Verdeaţa	Regnuri inferioare şi Regnul Vegetal	Iarbă	microorganisme, alge, plante inferioare, plante ierboase
			Pomi roditori	plante lemnoase
V (20-23)	Animale	Regnul Animal	Animalele acvatice	nevertebrate, peşti, reptile acvatice, mamifere acvatice
			Animalele zburătoare	insecte, păsări, reptile zburătoare, mamifere zburătoare

[73] Georges Cuvier, *Discours sur les révolutions de la surface du globe*, Christian Bourgois éd., 1985, p. 113, apud Denis Buican, *Revoluţia evoluţiei. Evoluţia evoluţionismului*, trad. Ecaterina Stamatin [PUF, 1989], Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1994, p. 103.

[74] Denis Buican, *op. cit.*, pp. 170-171.

VI (24-25)		Animale terestre – subcategorii: târâtoare, fiare sălbatice, animale domestice	amfibieni şi reptile (= târâtoare), mamifere (sălbatice şi domestice)
VI (26-31)	Omul Am menţionat omul ca şi supracategorie aparte deoarece beneficiază în Biblie de un enunţ special, nefiind amestecat cu animalele create înainte în ziua a V-a. În plus, *Fac.* 1,26-27; 2 accentuează ideea creării distincte a omului.		

Din ceea ce ne spune Sfânta Scriptură în legătură cu crearea făpturilor vii putem constata că ierarhia ontică este ordonată de către Creator.

Ierarhia acestora este impusă de Creator, iar nu consecinţa unor milioane de ani de accidente acumulate aleatoriu.[75]

b. Antientropia programatică a vieţii şi caracterul neprogramatic al evoluţiei. Dezvoltarea embrionară.

Ceea ce constata Ilya Prigogine, că organismele vii funcţionează antientropic este incontestabil şi observabil în ontogeneză. Cu toate acestea rămâne mult mister în această problemă.

„Un organism pare enigmatic tocmai prin evitarea decăderii rapide în starea inertă de "echilibru"; atât de enigmatic, încât din cele mai vechi timpuri ale gândirii omeneşti s-a pretins, iar în unele cercuri se mai pretinde şi acum, că în organism acţionează o forţă non-fizică specială sau supranaturală (*vis viva*, entelehia). Cum evită dezintegrarea organismul viu? Răspunsul este evident: prin mâncare, băutură, respiraţie şi (în cazul plantelor) asimilare. Termenul tehnic este *metabolism*. Acest cuvânt grecesc (μεταβάλλειν) înseamnă schimbare sau schimb. Schimb de ce? Fără îndoială că, iniţial, ideea fundamentală este de schimb de materie (…)”.[76]

Chiar dacă primeşte explicaţia metabolismului, antientropia vieţii are în continuare misterul ei, viaţa biologică a organismelor preexistând preluării materiei pe care o organizează în interiorul ei.[77] Şi chiar dacă viaţa biologică este „organizarea care se menţine prin extragerea "ordinii" din mediul înconjurător”,[78] rămâne problema că organizarea fiinţei vii trebuie să preexiste preluării ordinii din exterior, pentru a putea poseda chiar şi mecanismul care îi permite această preluare.[79] Cu toate că fizicienii se străduie să găsească explicaţii fizice acestor paradoxuri,[80] aceste considerente ne pot

[75] Cf. Richard Dawkins, *op. cit.*, p. 140: „Cumulative selection is the key but it had to get started, and we cannot escape the need to postulate a *single-step* chance event in the origin of cumulative selection itself…. Alister McGrath (*op. cit.*, *passim*) observă că argumentele sale pot fi utilizate chiar împotriva apologeticii sale ateiste.

[76] Erwin Schrödinger, *Ce este viaţa? şi Spirit şi materie*, Ed. Politică, trad. V. Efimov, Bucureşti, 1980, p. 92.

[77] Cf. *ibid.*, pp. 93 sq.

[78] *Ibid.*, pp. 95 sq.

[79] *Ibid.*, pp. 98-102.

[80] Erwin Schrödinger, *Ce este viaţa? şi Spirit şi materie*, Ed. Politică, trad. V. Efimov, Bucureşti, 1980, p. 103 sq.

conduce, dacă nu ţinem cu obstinaţie la prejudecata reducţionistă, că lumea aceasta ar fi clădită doar pe principiile materiei, la cunoştinţele care ne sunt revelate despre Sfântul Duh ca „făcător de viaţă” (*Simbolul credinţei*, art. 8 [81]) şi la ceea ce ne mărturiseşte Sfânta Scriptură şi Sfinţii Părinţi despre faptul că harul lui Dumnezeu este cel care le susţine pe toate în existenţă şi în viaţă.[82]

– „Din ea primesc viaţă şi se înviorează toate plantele şi animalele. Şi fie că-i zici înţelegătoare, sau raţională sau simţitoare sau nutritoare, fie orice fel de viaţă sau început de viaţă, sau fiinţă a vieţii, din ea vieţuieşte şi dă viaţă – din viaţa mai presus de toată viaţa [i.e., din izvorul divin al vieţii, n.n.]”.[83]

Aplicarea acestui principiu teoriei evoluţioniste se confruntă cu şi mai mari probleme. [84] Haeckel a dezvoltat cel mai mult ideea că *ontogenia repetă filogenia*, iar etapele anterioare din evoluţia unei specii se pot observa în dezvoltarea embrionară.[85] Darwin le-a mulţumit lui Haeckel şi Fritz Müller pentru aprofundarea acestei idei, deşi spune că el însuşi a amintit-o mai pe scurt,[86] având dreptate, întrucât ideea este atinsă şi în *Originea speciilor*.[87]

Haeckel considera stadiul de blastulă drept colonial şi a continuat să fie numit astfel datorită teoriei evoluţioniste dominantă academic,[88] deşi embriologia modernă deţine suficiente date pentru a produce motive serioase de a reconsidera această perspectivă. Dintre cei doi termeni ai comparaţiei de acest tip, între [a]ontogeneză (embriogeneză) şi [b]filogeneză, primul (prezent în acest citat) va fi întotdeauna punctul tare, iar celălalt punctul slab al ecuaţiei, deoarece embriogeneza (ontogeneza) este observabilă şi descriptibilă, pe când filogeneza este inobservabilă şi astfel doar imaginabilă de către cine crede în ea. De aceea intuiţia ideologică a lui Haeckel a funcţionat foarte bine în acest caz: interpunând acestor procese o legătură a similarităţii, el a întărit practic teoria evoluţionistă. Oamenii sunt tentaţi să stabilească legături între fenomene similare şi este posibil ca similarităţile să indice o legătură, deşi este la fel de posibil ca acea legătură să nu fie cea presupusă. Unui logician reducţionist i-ar fi mult mai simplu, spunând că nu este neapărat necesar să existe o relaţie între similarităţi, iar pe terenul logicii formale, această premisă este extrem de uşor de demonstrat. Dacă aş alege pe această cale mi-ar fi mult mai uşor să elimin teoria relaţiei dintre similarităţi, atât de fundamentală pentru evoluţionism în cel puţin trei piloni ai săi de susţinere: [1a]legătura pe care această teorie o stabileşte între scara complexităţii structurale a vieţuitoarelor, [2a]respectiv straturile de fosile şi [3a]respectiv ontogeneză (în cadrul căreia

---

[81] V. Loichiţa, *art. cit.*, p. 30.

[82] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti*, *op. cit.*, V-VI, pp. 158-162.

[83] *Ibid.*, VI:3, p. 162.

[84] Discuţia asupra sistemelor deschise şi închise este, cum se va vedea, insuficientă. În plus sistemele închise şi deschise sunt două modele teoretice aflate la extreme, realitatea lucrând cu sisteme aflate undeva între aceşti doi poli extremi.

[85] Jon A. Covey, BA, MT(ASCP), *Vestigial Organs*, Edited by Anita K. Millen, M.D., M.P.H., M.A., http://www.train2equip.com/paperVestigial.asp.

[86] Charles Darwin, *Autobiografie*, în Charles Darwin, *op. cit.*, p. 27.

[87] Cf. Charles Darwin, *op. cit.*, p. 165.

[88] Acad. Vasile D. Mîrza, *Prefaţa* la Charles Darwin, *op. cit.*, p. XXVI.

embriogeneza are o importanţă covârşitoare datorită transformărilor radicale care au loc în această etapă spre deosebire de perioada postnatală) şi [b]evoluţie.

Dezvoltarea ontogenetică porneşte de la informaţia genetică situată în contextul mediului celular.[89] Informaţia genetică şi structura celulară sunt organizări iniţiale de la care se porneşte şi care conţin potenţialităţile viitoarei organizări, a etapelor ontogenetice următoare, atât pentru organismele unicelulare, cât şi pentru cele pluricelulare. Cu alte cuvinte, nu se porneşte de la zero, ci de la o organizare care conţine programatic direcţiile dezvoltării ulterioare.[90] Informaţia genetică de bază, conţinută în ADN-ul [91] organizat în cromozomi [92] este cel mai complex program informaţional cunoscut, un "soft" care direcţionează dezvoltarea şi funcţionarea organismului viu. Dacă un soft al unui computer determină unele activităţi ale unui aparat se poate spune că acest proces determină sporirea organizării, deci scăderea entropiei? Incontestabil, da. Însă procesul trebuie privit în integralitatea lui şi astfel se va vedea că nici acea organizare în plus nu se creează din neant, ci provine din organizarea programului care o determină, program care a trebuit să fie conceput mai întâi de către om, deci printr-un transfer de organizare dinspre program spre sistemul executor, organizarea crescând în sistemul executor, dar în baza unei extraordinare organizări a programului.

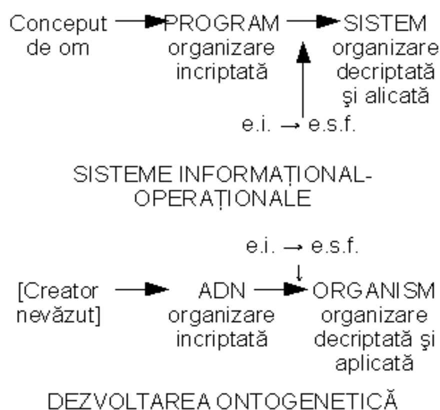


Fig. 4. *Paralela între sistemele informaţional-operaţionale (computer - aparat) şi dezvoltarea ontogenetică*. Legenda: e.i. → e.s.f. = energia informaţională se transformă în energie structurală şi funcţională

Erwin Schrödinger revine la asemănarea dintre ceasornic şi organism a lui Paley, roţile dinţate fiind cromozomii, şi ajunge la următoarea concluzie:

„Caracteristicile cele mai frapante sunt: mai întâi, distribuţia curioasă a roţilor dinţate în organism [cromozomii nu sunt solitari, ci încadraţi într-un sistem foarte bine organizat şi acesta, care îi face funcţionali, n.n.] (…); apoi faptul că o asemenea roată

---

[89] La virusuri, organizarea este noncelulară, aceste organisme depinzând însă de celulele altor specii cel puţin pentru înmulţire.

[90] Cf. Richard Dawkins, *op. cit.*, pp. 169-170: „First, the idea of 'coadapted genotypes'. A gene has the particular effect that it does *only* because there is an existing structure upon which to work…”.

[91] Cu excepţia ribovirusurilor cu ARN.

[92] Cu excepţia unor organisme inferioare.

dinţată, ca atare, nu este făcută de mâna neîndemânatică a omului [a cărui mecanisme, ceasornice etc., construite de el, sunt mult mai imperfecte, n.n.], ci este capodopera cea mai rafinată care a fost vreodată înfăptuită după principiile mecanicii cuantice a Domnului”.[93]

Schema informaţie genetică – organism este identică cu cea dintre program şi sistemul care-l aplică, cu menţiunea că în primul caz nu poate fi observată crearea programului (informaţia genetică) de către o inteligenţă creatoare. Iar în privinţa organizării, sistemul (organismul) creşte într-adevăr în organizare, dar nu din neant, ci împrumutând această organizare în plus din informaţia genetică, adică desfăşurând sau exprimând nişte potenţialităţi deja existente.

O paralelă între acest sistem şi teoria evoluţionistă este categoric hazardată, atât datorită caracterului radical diferit al presupusului fenomen al evoluţiei, care este un joc al întâmplărilor şi nu un mecanism programatic, cât şi pentru că o teorie nu poate fi valabilă din punct de vedere ştiinţific asumându-şi presupunerea unui număr atât de mare de necunoscute ca şi evoluţionismul.

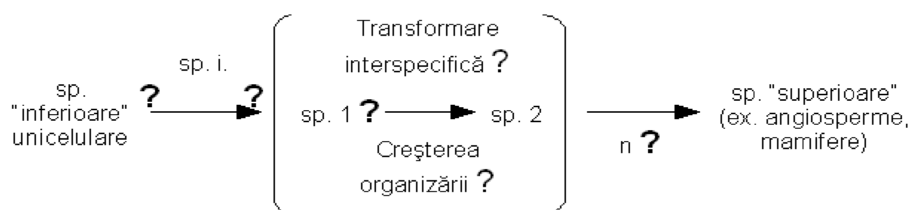


Fig. 5. Mulţimea de necunoscute a teoriei evoluţioniste. Legenda: sp. = specie, specii; sp. i. = o specie cunoscută care se presupune că este legată filogenetic de altă specie cunoscută (sp. 2); n = repetarea fenomenului microevolutiv – între paranteze pătrate – pentru a obţine macroevoluţia, adică explicarea apariţiei tuturor organismelor vii prin acest fenomen; ? = necunoscută. Necunoscutele menţionate sunt: calea de la speciile inferioare la sp. i. şi de la sp. i. la sp. 2; sp. 1 este necunoscută, în sensul că evoluţionismul nu poate menţiona nicio singură dovadă sigură de microevoluţie, în care sp. 2 să fi dobândit un avantaj constituţional faţă de o sp. 1 imediat anterioară cunoscută şi nu presupusă (microvariaţiile nu sunt relevante, pentru că rămân în cadrul potenţialului genetic existent); transformarea interspecifică este un fenomen necunoscut, deoarece nu este de ajuns să se alăture două specii asemănătoare pentru a se presupune o legătură filogenetică între ele, cât timp fenomenul în sine este inobservabil; creşterea organizării este şi mai nedemonstrabilă (v. în text); succesiunea de microevoluţii ca motor al macroevoluţiei este imposibil de dovedit. Acestor necunoscute li se adaugă cel puţin imposibilitatea demonstrării fundamentului mecanismului evoluţiei, că selecţia naturală şi variaţiile sunt capabile să o producă în sensul depăşirii micilor variaţii din jurul aceluiaşi tip ontic, care pot fi explicate fără recur-

[93] Erwin Schrödinger, *op. cit.*, p. 108.

gerea la teoria evoluţionistă, prin potenţialul genetic dovedit de bagajul genetic preexistent al unei specii.

În ecuaţia presupusă de evoluţionism nu sunt cunoscute nici măcar cele două specii care ar fi legate filogenetic direct, ci este cunoscută cel mult una dintre acestea (sp. 1 şi sp. 2, *v.* Fig. 5), fiind presupuse: transformarea sp. 1 în sp. 2 şi creşterea organizării (apariţia unor specii mai complex organizate). O altă presupunere este că schema este aplicabilă întregului sistem viu (n?) ca procesul prin care au apărut toate vieţuitoarele, de la cele „inferioare" (unicelulare) la cele „superioare" (ex. plante angiosperme, mamifere).

În cazul evoluţionismului nu este aplicabilă schema dezvoltării ontologice, deci ontogenia nu repetă filogenia deoarece în cazul dezvoltării embrio-ontogenetice presupune aplicarea programului informaţiei genetice deja existente, pe când despre evoluţie nu se poate spune acelaşi lucru. Sp. 1 nu conţine programul de apariţie al sp.2, aşa cu ADN-ul embrionului conţine programul de dezvoltare al organismului. Se presupune că programul apariţiei unei specii noi apare întâmplător, îndeosebi prin mutaţii, dar această presupunere este împotriva dovezilor naturii, care arată caracterul defavorizator din punctul de vedere al adaptării pe care îl au mutaţiile semnificative; iar mutaţiile şi recombinările mici menţin schimbările în cadrul variaţiilor aceleiaşi specii sau, oricum, în jurul aceluiaşi tip ontic, fără să se poată demonta teza creaţionistă că Dumnezeu a creat toate soiurile arhetipale.

Rămâne problema dacă evoluţionismul poate demonstra că informaţia genetică a sp.1 poate achiziţiona suficientă informaţie nouă pentru a da naştere la sp.2, astfel încât sp.2 să aibă un plus de organizare. Această întrebare rămâne fără răspuns pentru că, în afara unor dovezi concrete, se poate oricând argumenta că variaţiile nu reuşesc să crească nivelul de organizare, ci doar să utilizeze o altă potenţialitate a aceluiaşi tip ontic, care în alte condiţii nu era suficient exploatată. Pentru această interpretare există o asemănare în ontogeneză mult mai clară decât paralela dintre dezvoltarea embrionară şi presupusa filogenie. Comparaţia la care mă refer se poate face cu felul în care funcţionează materialul genetic: specializarea celulară se bazează pe comprimarea sau decomprimarea unor anumite porţiuni de ADN. Astfel, faptul că specializarea unei celule hepatice diferă de cea a unei celule cu conuri din retină sau de un neuron nu înseamnă că una dintre aceste celule ar fi superior organizată faţă de alta, ci aceeaşi informaţie genetică e utilizată în scopuri diferite. Tot astfel, în cazul variaţiilor, informaţia genetică permite anumite recombinări şi mutaţii care se pot dovedi utile în anumite condiţii de mediu, dar aceasta nu dovedeşte că s-ar fi înregistrat o creştere în organizare, ci doar o diversificare în baza aceluiaşi potenţial existent.

Toate acestea reprezintă motive suficiente pentru a putea păstra o atitudine circumspectă în privinţa aserţiunii că efectul creşterii în organizare (antientropic) observat de Ilya Prigogine în ontogeneză s-ar aplica presupusei filogeneze. Pentru a putea vorbi de antientropie la nivelul evoluţiei, ar trebui mai întâi ca evoluţia, adică filogeneza de la organismele inferioare la cele superioare să fie dovedită. Şi în acest caz presupunerea nu este capabilă să dovedească.

Evoluţionismul neodarwinist doreşte să ne convingă că s-ar putea produce un proces antientropic, având ca rezultat apariţia unor specii noi, superioare (filogeneză),

întrucât un proces antientropic s-ar produce în cadrul ontogenezei. Dar sistemele comparate sunt complet diferite.

	ONTOGENEZA	FILOGENEZA
Demonstrabilitate	Proces observabil empiric	Proces neobservabil
Cauză	Programul informaţiei genetice	Presupuse: mutaţii, recombinări, selecţia naturală – întâmplătoare
Caracter	Programatic	Întâmplător

Fig. 6. Câteva deosebiri esenţiale între ontogeneză şi filogeneză, peste care nu se poate trece pentru a o deduce pe cea din urmă.

Astfel, întrucât filogenia nu poate fi observată, iar caracterul ei este neapărat întâmplător în cadrul neodarwinismului, iar ontogeneza este observabilă şi programatică, presupunerea fenomenului filogenetic al evoluţiei aparţine credinţei şi nu rezultă din dovezi. Uneori se apelează subtil la trimiteri dincolo de datele problemei – se presupune de câte unii cercetători că entropia nu ar funcţiona în zone neobservabile de univers.[94]

Deoarece oamenii de ştiinţă au simţit nevoia logică a unui Creator, întrucât este mai raţional a crede că Dumnezeu este Cel care a furnizat lumii puterea de a apărea şi de a se organiza, au fost realizate o serie de compromisuri între evoluţionism şi doctrina creaţiei. Unul dintre aceste compromisuri este al lui Teilhard de Chardin, care vede în lume o evoluţie programatică, lumea contribuind la construirea divinității, care va avea loc în punctul Omega, al sfârșitului veacurilor, variantă interpretată astfel a eshatonului susţinut de teologia creştină.[95] Un susţinător recent al Proiectului Inteligent (ID, Intelligent Design) este William A. Dembski care îmbrățișează o formă evoluţionismului post-darwinian, dar susţine că inferenţa intervenţiei inteligente în punctele cheie ale evoluţiei este mult mai credibilă decât cea a hazardului, întrucât organizarea întâmplătoare a materiei este contrazisă în aceste etape esenţiale de probabilitatea matematică extrem de nesemnificativă.[96] Astfel, a crede într-un Creator apare ca o opţiune logică în ştiinţă, iar poziţia opusă, susţinută, spre exemplu, de Stephen Jay Gould, că omul este produs natural întâmplător [97] nu are niciun drept să îşi aroge exclusivitatea.

Dacă evoluţionismul se zbate contrazis de descoperirile ştiinţei, acest fapt este încă prea puţin cunoscut în afara cercurilor academice ale biologiei, geologiei, paleontologiei. De aceea propaganda ideologică a evoluţionismului se află încă la adăpost

[94] Cf. C. Wiener, *op.cit.*, apud Ion Drăghici , *op.cit.*, p.152.
[95] Cf. http://www.ideacenter.org/ şi site-uri conexe.
[96] Cf. Richard Dawkins, *op. cit.*, pp. 21-43.
[97] Pr. Dr. Doru Costache, *art. cit.*, p. 94.

din punct de vedere al maselor, care au fost învăţate din şcoală să o accepte ca *weltanschauung*, concepţie despre lume predicată fără rezerve în sistemul educaţional modern ca sigur, ca ştiinţă. Şi tocmai de aceea slăbiciunile teoriei evoluţioniste trebuie evidenţiate cu orice prilej de apărătorii învăţăturii creştine. Deşi pleacă de la abordarea problemei pe terenul strict al logicii, Phillip E. Johnson arată că apărarea adevărului coincide (în acest punct studiat de el) cu apărarea scripturistic-patristică împotriva evoluţionismului, raliindu-se eforturilor Părintelui Serafim Rose, a cărui onestitate faţă de adevăr o remarcă, fără reticenţe care s-ar putea datora confesionalităţii diferite.[98]

c. Paleontologia şi stratigrafia. Fosilele.

Fosilele nu demonstrează că ar fi apărut specii noi, ci dimpotrivă, indică mulţimea speciilor care au dispărut datorită unor evenimente la scară globală cu schimbare de climă şi alte condiţii de mediu. În pofida inferenţelor evoluţioniste, stratigrafia nu demonstrează în mod necesar evoluţia. Cronologia radiometrică este extrem de imprecisă pentru a prezenta încredere: se obţin date extrem de variabile pentru acelaşi sit geologic, datarea aberantă, cu vârste foarte mari a unor formaţiuni recente, este deja notorie. De aceea departajarea în timp a stratelor geologice cu ajutorul unor măsurători precise nu este decât un mit întreţinut de evoluţionism. Datarea radiometrică se foloseşte întotdeauna în corelaţie cu cea stratigrafică (după speciile care se presupune că indică o anumită eră sau perioadă geologică), iar ultimul cuvânt îl are *întotdeauna* datarea stratigrafică. Timpul este stabilit după fosilele existente în sit, iar nu stratul fosil după vreo metodă precisă de datare. Progresul evoluţionist se bazează pe fenomenul speciaţiei (producere de specii superioare), care este din nou unul postulat, nu unul observat sau deductibil direct din dovezi (nu există verigi de legătură); iar observaţia lui H.M. Morris [99] este pertinentă că această teorie se bazează pe un raţionament circular: startele geologice se bazează în clasificare pe evoluţie, iar evoluţia e dedusă din ele (treapta evoluţiei → vârsta geologică → succesiunea fosilelor → treapta evoluţiei). H.M. Morris propune creaţia în şase zile, în care termenul ebraic *yom* nu înseamnă perioadă, concepţie care corespunde ideii rapidităţii desfăşurării creaţiei, frecventă la Sfinţii Părinţi, în care se precizează uneori că ziua este comparabilă cu cea de acum, iar nu cu o perioadă de mii de ani, ca în mitologia babiloniană, spre exemplu. Dacă datarea „absolută" ar fi corectă, iar viaţa speciilor ar fi atât de puternic distanţată în timp, acest lucru tot nu ar dovedi că ele au apărut la întâmplare, convingerea noastră că Dumnezeu le-a creat *in illo tempore* tot nu ar putea fi strămutată. Dar datarea „absolută" este relativă la foarte mulţi factori cu totul ipotetici: cantitatea de substanţă mamă (care se descompune prin radiaţii) este presupusă (calculată, însă orice calcul are în aceste cazuri o mare marjă de eroare); absenţa contaminărilor (cu substanţă mamă) este presupusă, iar nu demonstrată (şi nici nu are cum fi demonstrată pentru un timp atât de inaccesibil nouă).

---

[98] Phillip E. Johnson, în *Introducere. Părintele Serafim Rose şi ştiinţa secolului al XXI-lea,* la Ierom. Serafim Rose, *op. cit.,* pp. 33 sq.

[99] H. M. Morris, *Bazele biblice ale ştinţei moderne,* Societatea Misionară Română, Bucureşti, 1993, p. 300.

Neîndoielnic, aşa cum arăta şi Sfântul Vasile cel Mare, trecutul ne conservă unele mărturii,[100] există o continuitate indiscutabilă între trecut şi prezent, dar nu putem cunoaşte toate tainele trecutului, iar dincolo de mărturia Sfintei Scripturi, mintea orgolioasă a omului născoceşte scenarii pe care nu le poate proba. Lucrarea lui Dumnezeu de creare a lumii şi a vieţuitoarelor nu poate fi sondată cu mijloacele ştiinţei actuale, ea nu se supune regulilor uniformismului absolut. Cuvier de exemplu i-a nemulţumit pe contemporanii săi evoluţionişti – comentariile sale că va ajunge mai încet dar mai sigur să descopere adevăruri despre trecut.[101] Evoluţioniştii au elaborat o teorie care îl excludea pe Dumnezeu, pornind de la neîncrederea lui Darwin şi a altor asemenea lui în pronia divină, încercând să incorporeze în această teorie probele ştiinţei. Astăzi se poate constata că aceste probe pot fi interpretate foarte uşor în sens creaţionist şi astfel se va dovedi tot mai bine cât de multă dreptate avea Cuvier.

1.3. Omul, produs filogenetic sau opera creaţiei.

Am aşezat problema apariţiei omului în termeni disjunctivi în sensul că filogenia, în sensul evoluţionismului originar, darwinist, înglobează în sine ideea selecţiei *întâmplătoare* a variaţiilor genetice. Astfel, omul este *sau* opera lui Dumnezeu, *sau* produsul întâmplării. Desigur, au apărut teorii (evoluţionismul dirijat sau proiectul inteligent – Intelligent Design) care înlocuiesc această întâmplare cu lucrarea lui Dumnezeu, păstrând însă structura evoluţionistă, respectiv filogenetică, ca explicaţie a apariţiei vieţuitoarelor.[102] Mă voi concentra deocamdată asupra evoluţionismului originar, materialist, pentru a discuta ulterior critic şi celelalte teorii.

a. Problema verigilor intermediare.

Deoarece evoluţionismul, pretinzându-se ştiinţă, nu putea subzista doar pe baza teoriilor sale, avea nevoie disperată de dovezi, iar acestea nu puteau fi altele decât verigile intermediare: deoarece evoluţionismul pretinde o continuitate între toate vieţuitoarele apărea necesară o bogată prezenţă a verigilor intermediare, imperfecţiunea cronicii geologice fiind o eschivă insuficientă, aşa cum am demonstrat deja în cap. despre opera lui Darwin (*v. supra*). Bergson [103] se opune ideii de verigi intermediare, susţinute mult de Huxley, pentru că ea contravine mişcării continue presupusă de filosofia sa, dar teoria lui Bergson cu privire la evoluţionism (deşi am preluat în lucrarea de faţă unele idei pe care le-am considerat pozitive la Bergson) este imposibil de argumentat, este ruptă de realitate, întrucât dacă evoluţia ar fi un proces continuu, şi probele ei ar trebui să fie extrem de abundente.

---

[100] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, în *Scrieri* I , ed. cit., VII:I, p. 147.
[101] Denis Buican, *op. cit.*, p. 98.
[102] Richard Dawkins, *op. cit.*, p. 141: „They see it as the ultimate proof that there must originally have been a designer, not a *blind* watchmaker but a far-sighted supernatural watchmaker. Maybe, it is argued, the Creator does not control the day-to-day succes sion of evolutionary eventsi maybe he did not frame the tiger and the Iamb, maybe he did not make a tree, but he *did* set up the original machinery of replication and replica tor power, the original machinery of DNA and protein that made cumulative selection, and hence alI of evolution, possible.”.
[103] *Ibid.*, pp. 179-188.

Voi reda două exemple în care se va putea observa uşurinţa cu care tratează teoreticienii evoluţionişti problema lipsei verigilor intermediare, felul în care ei sunt constrânşi să presupună un vast arbore filogenetic care este punctat la distanţe imense de specii cunoscute, precum şi siguranţa exagerată cu care ei deduc – în lipsa unor probe ale fenomenului – din asemănările structurale legătura filogenetică între specii. Exemplele sunt binevenite şi pentru a putea observa în mod concret procedura evoluţioniştilor de a pune misterul transformismului pe seama unor mereu *presupuşi* strămoşi comuni din cauza lipsei de probe reale – problemă pe care am discutat-o mai mult în capitolul despre opera lui Darwin (*v. supra*). Discutarea acestor exemple este utilă din punct de vedere antropologic, deoarece ele au în centru problema evoluţiei omului şi a apariţiei limbajului.[104]

Exemplul 1. Eric H. Lenneberg, susţinând ideile lui Darwin, arată diferenţa dintre teoria greşită din trecut, care credea în construirea unui „Mare Lanţ Evolutiv" în linie dreaptă (i.e., de la amibe la om, fig. 7.A [105]), şi teoria actuală, care preconizează numeroase ramificaţii (fig. 7.B). El foloseşte această perspectivă în încercarea de a explica apariţia limbajului:

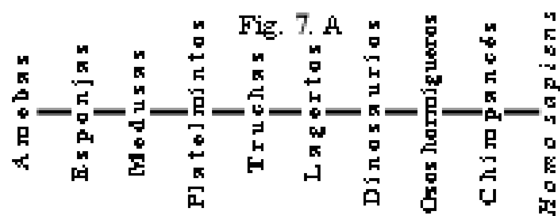
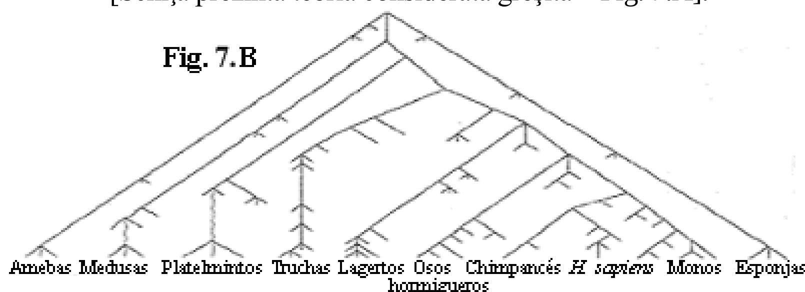


Fig. 7. *Teoria evoluţionistă dispune mai mult de „căi" sau „linii" evolutive decât de verigi intermediare*. Această realitate, rămasă neschimbată de la Darwin, care o constată şi el, este aceeaşi în cazul omului: Fig. 7. A, B, C şi D.

[Schiţa prezintă teoria considerată greşită – Fig. 7.A].



„De aici paradoxul: fiinţele umane au limbaj, în timp ce vecinii lor de la treapta anterioara nu au nimic asemănător. Acolo unde ne aşteptam la o schimbare treptată am întâlnit un Big-Bang. Totuşi, evoluţia nu are formă de scară, ci mai degrabă de arbust. Fiinţele umane nu descind din cimpanzei, ci şi unii şi alţii descind dintr-un

[104] v. şi supra, la partea a II.a, cap. I.

[105] v. Fig. 9: figuri preluate de, la Lenneberg, Eric H., *Fundamentos biológicos del lenguaje*, Alianza Editorial, Madrid, 1975, pp. 374-378.

strămoş comun deja dispărut. La rândul său, acest strămoș comun al omului şi al cimpanzeului nu a descins direct din maimuţe, ci dintr-un strămoş şi mai vechi, comun amândorura, care a dispărut de asemenea. Astfel continuă lanţul până să ajungă la cei mai îndepărtaţi strămoşi, organismele unicelulare. Paleontologii obişnuiesc să spună că în termeni foarte generali, toate speciile sunt dispărute (se estimează în mod obişnuit o cifră de 99%). Organismele pe care le vedem astăzi în natură sunt veri foarte îndepărtaţi unii faţă de alţii şi nu străbunici; reprezintă rămurele foarte împrăştiate ale unui gigantic arbore al cărui trunchi şi ramuri au dispărut cu mult timp în urmă. Simplificând mult această descriere, liniile evolutive ar putea să se potrivească următoarei diagrame: [*v*. Fig. 7.B].

Dacă realizăm o mărire a ramurii noastre, vom vedea că cimpanzeii se află într-o altă subramură separată de a noastră, şi nu deasupra noastră [*v*. „La teoría equivocada / La teoría correcta" (Teoria greşită / corectă)]. Se poate presupune, de asemenea, că primele forme de limbaj au putut apărea în poziţia pe care o indică săgeata, adică, acolo unde ramura care duce spre specia umană s-a separat de cea care duce spre cimpanzei. Rezultatul ar fi că cimpanzeii nu ar avea limbaj şi că ar fi existat o perioadă între 5 şi 6 milioane de ani în care limbajul a evoluat treptat. Totuşi, este necesar să mărim şi mai mult schema, întrucât speciile nu s-au împerecheat pentru a produce noi organisme, ci aceste organisme provin din împerecherea altor organisme. Speciile nu sunt altceva decât o formă prescurtată de reprezentare a unui enorm arbore genealogic compus din indivizi, precum gorila, cimpanzeul, australopitecinul, *erectus*-ul, *sapiens*-ul arhaic, Neandertalul şi *sapiens*-ul modern, care apar cu nume proprii în următoarea diagramă [*v*. Fig. 7.D]. În consecinţă, dacă primele urme ale unui proto-limbaj au apărut la strămoşul pe care îl indică săgeata, erau necesare un ordin de 350.000 de generaţii de atunci până acum pentru ca această capacitate să fi evoluat şi să se fi rafinat până a se converti în Gramatica Universală [106] pe care o cunoaştem astăzi. Astfel, din ceea ce se cunoaşte în prezent, nu este absurd a presupune că liajul s-ar fi dezvoltat puţin câte puţin, în pofida faptului că nu există nicio altă specie, nici cel puţin rudele noastre cele mai apropiate, cimpanzeii, care să o posede. Poate au existat multe organisme cu capacităţi lingvistice intermediare, care au murit fără să lase urme.".[107]

Observarea unei ierarhii a organismelor vii este urmată de concluzia că ele au apărut progresiv una din alta şi independent de orice impuls exterior materiei.[108] O asemenea inferenţă este categoric nefondată logic. Să presupunem că avem în faţă o ierarhie de obiecte. Ne putem întreba: cum au apărut? Dacă dispunem doar de aceste date ar fi necinstit să tragem o concluzie, întrucât nu am face altceva decât să postulăm ce ne place mai mult. Dar evoluţioniştii nu se feresc de aşa ceva, ci postulează legea

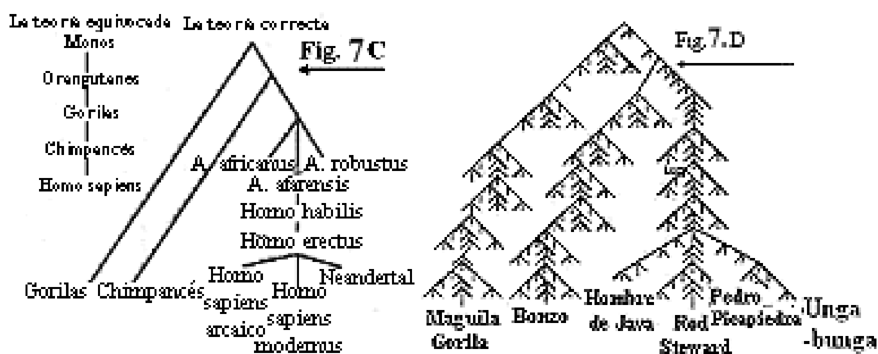
---

[106] Ilie Pârvu, *op. cit.*, p. 28: „Implicaţii transcendentale are de asemenea teoria "gramaticii universale" formulată de R. Motnague [1970, n.n.]. Montague construieşte un "cadru" pentru orice teorie gramaticală posibilă sub forma unei sintactici şi semantici universale, valabil atât pentru limbajele formale, cât şi pentru limbajele naturale". Cf. G. Ivănescu, *Lingvistică generală şi românească*, Ed. Facla, Timişoara, 1983, pp. 19-30 – Conceptul de lingvistică generală în opera lui A. Meillet.

[107] Eric H. Lenneberg, *op. cit.*, pp. 374-378.

[108] Ion Drăghici, *Esenţa vieţii*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 149.

progresului autonom înainte de orice alte premise. Această lege are „criterii încă neelucidate”,[109] dar susţinătorii ei o postulează cu o uşurinţă prea mare.



Doar de aici nu se poate trage concluzia speciaţiei şi cu atât mai puţin a apariţiei tuturor vieţuitoarelor prin acest fenomen – acestea rămân doar o teorie posibilă în cazul în care nu e contrazisă de prea mulţi factori antagonici observaţi, dar chiar şi atunci nu devine o teorie *demonstrată*. O teorie *posibilă* nu este şi *demonstrată*. Emulii lui Darwin îi repetă erorile de raţionament ştiinţific, spre exemplu pretenţia absurdă a lui Darwin ca cineva să conteste *posibilitatea* teoriei sale (*v. supra*),[110] iar dacă teoria sa rămâne posibilă, el consideră că a şi demonstrat-o, înainte de a prezenta el însuşi dovezi asupra fenomenului filogenetic presupus – iar evoluţionismul este o doctrină universalistă sau integratoare, nu o sumă de evenimente.[111] *Se observă* că speciile vii se află ierarhic organizate. Concluzia că ele au evoluat una din alta este o inferenţă nefondată pe dovezi asupra procesului postulat. În sfera raţionamentelor logice, lupta se dă între capacitatea unei anumite teorii de a-şi face mai credibile aserţiunile, dar ştiinţele naturii nu aparţin domeniului logicii pure, ci ele operează cu dovezi preluate din realitatea observabilă. Astfel, din moment ce în realitatea observabilă este imposibil de constatat presupunerea evoluţionistă că speciile cunoscute sunt legate filogenetic, evoluţionismul este sortit să rămână în termenii în care l-a încadrat însuşi Darwin, ca o *teorie*, în înţelesul comun, adică un construct realizat cu ajutorul presupunerilor şi nu al dovezilor.[112]

În ceea ce priveşte omul şi apariţia sa, trebuie remarcat faptul că asemănarea sa relativă cu maimuţa nu este o dovadă a apariţiei lui din maimuţă. Aceasta deoarece o

---

[109] Cf. *ibid.*, p. 149.

[110] Charles Darwin, *op. cit.*, p. 161.

[111] Richard Dawkins, *op. cit.*, p. 287: „No serious biologist doubts the fact that evolution has happened, nor that alI living creatures are cousins of one another. Some biologists, however, have had doubts about Darwin's particular theory of *how* evolution happened. Sometimes this turns out to be just an argument about words. The theory of punctuated evolution, for instance, can be represented as anti-Darwinian. As I argued in Chapter 9, however, it is realIy a minor variety of Darwinism, and does not belong in any chapter about rival theories. But there are other theories that are most definitely *not* versions of Darwinism, theories that go flatly against the very spirit of Darwinism”.

[112] Charles Darwin, *op. cit.*, p. 161.

asemănare trupească, şi aceasta discutabilă, între om şi maimuţă, nu explică marea diferenţă genetică şi intelectuală:

„Distanţa genetică dintre genuri din grupuri taxonomice diferite nu este echivalentă, de aceea, Mayr (1969) afirmă, pe bună dreptate că genurile din diferite linii filetice nu sunt echivalente. Mai mult, dacă asemenea genuri le comparăm (…) pe baza caracterelor fenotipice (…) se constată că distanţa dintre genuri apare ca neechivalentă faţă de cea stabilită genetic. Un exemplu frapant îl reprezintă comparaţia între *Homo sapiens* (fam. *Hominidae*) şi cimpanzeu (genul *Pan*, din fam. *Hylobatidae*). După cum s-a arătat mai înainte, deosebirea genetică dintre aceste genuri este reprezentată doar prin 2% din gene, dar sub toate celelalte aspecte şi mai ales sub aspectul dezvoltării sociale şi intelectuale, al culturii, al ştiinţei şi al civilizaţiei [se poate vorbi, la cimpanzeu, de asemenea aspecte ? – mai cu seamă în ceea ce priveşte civilizaţia ? – n.n.], distanţa faţă de cimpanzeu este atât de mare încât omul ar putea reprezenta un regn separat caracterizat prin realizarea conştiinţei de sine a materiei. Această distanţă este incomparabil mai mare decât a cimpanzeului faţă de oricare altă specie de primate”.[113]

În afară de diferenţa de 2% în cazul genelor, nu trebuie uitată şi structura diferită de organizare a ADN-ului, în 48, respectiv în 46 de cromozomi, dintre maimuţe şi om, diferență structurală peste care nu se poate trece atât de uşor, doar cu „încrederea” că de la maimuţă la om s-a putut trece prin două sudări cromozomiale fără ca acestea să producă probleme, ci dimpotrivă, să producă plusuri adaptative, când se ştie (cel puţin din exemplul trisomiei 21, al bolilor genetice cromozomiale în general) că astfel de evenimente generează minusuri adaptative.

Dacă se trece, prin credinţa în capacitatea întâmplării de a face miracole, şi peste această dificultate,[114] rămâne în discuţie problema provenienţei omului şi a limbajului. Discutarea evoluţiei în termenii unei credinţe este recunoscută involuntar şi de susţinătorii cei mai înfocaţi ai ştiinţificităţii (neo)darwinismului,[115] ca autorul citat mai sus, atunci când scria că „aproape toate persoanele culte profesează o credinţă sinceră în teoria lui Darwin”,[116] minoritatea care nu împărtăşeşte aceeaşi profesiune de credinţă fiind considerată în afara ştiinţei. Semnele de întrebare sunt atât de numeroase faţă de exemplarele fosile cunoscute, adică presupusele verigi intermediare sunt atât de rare şi de distanţate, încât nu se poate spune că s-a dovedit ceva în legătură cu presupusa conexiune filogenetică dintre om şi mamiferele asemănătoare maimuţelor cunoscute. [117]

---

113 Nicolae Botnariuc, *Evoluţionismul în impas ?*, Ed. Academiei Române, 1992 , pp. 198-199.
114 Cf. Richard Dawkins, *op. cit.*, pp. 141-142.
115 Eric H. Lenneberg, *op. cit.*, p. 95.
116 *Ibid.*, p. 374.
117 **Australopitheci**. Primul *Australopithecus* a fost găsit de A. Raymonde Dart, în 1924, la Taungs, în Africa de Sud; un copil cu capacitate craniană de 500 cm^3 (ceea ce înseamnă un vol. cranian la adult de cca. 700-750 cm^3, cu 100 cm^3 mai mare decât la cimpanzeu) – Leonardo Sequeiros, *op. cit.*, pp. 11-12. Cf. I. Th. Riga, Gh. Călin, *op. cit.*, p. 224. **Pithecanthropi**. Eugène Dubois a descoperit la Trinil, în Jawa, în septembrie 1891 craniul mare al unei maimuţe antropoide (volumul creierului de 800-850 cm^3, faţă de maxima de 600-610 la maimuţele antropoide actuale, repectiv minima de 930 la om), în 1892 a găsit la 15

Dacă există un loc în această paletă destul de precară de fosile unde să se poată demarca fiinţele care gândesc şi vorbesc de cele care nu au această capacitate, atunci nu ne poate împiedica nimic să credem, împotriva credinţelor contrarii, materialiste, că primele, adică fiinţele cu gândire şi limbaj, au fost obiectul creaţiei speciale a lui Dumnezeu cu numele de oameni.[118] Iar fiinţele cu gândire şi limbaj le desemnează acelea care au aceste facultăţi în felul în care le posedă omul, iar nu abilităţi de comunicare „asemănătoare" cu cele umane – inclusiv comparaţia cu capacităţile copilului uman fiind exclusă, pentru că înşişi cercetătorii evoluţionişti recunosc că gândirea şi capacitatea de exprimare prin limbaj (nu şi limbajul însuşi) se moştenesc, ceea ce înseamnă că omul se naşte cu potenţialitatea gândirii şi a limbajului, în timp ce această potenţialitate nu se poate presupune (decât pur speculativ, cum procedează adesea evoluţionismul materialist) la fiinţe care nici nu o exprimă la maturitate.[119]

Exemplul 2. E. H. Lenneberg doreşte să situeze teoria lui Chomsky despre „organul limbajului" pe bazele unui evoluţionism neodarwinist lent pentru a evita

---

m depărtare de locul unde găsise craniul un femur cu caracteristici umane; el a considerat aceste rămăşiţe ca aparţinând unei forme de tranziţie între maimuţă şi om, *Pithecantropus erectus*, venind în întâmpinarea presupunerilor lui Ernst Haeckel că leagănul omenirii ar fi în Asia de Sud-Est, unde ar fi trăit „pithecantropus alalus" (maimuţa-om fără grai) – V.E. Lariciov, *În căutarea strămoşilor lui Adam*, Ed. Politică, Bucureşti, 1986, pp. 55, 58-59, 60 sq.; Cf. I. Th. Riga, Gh. Călin, *op. cit.*, p. 228. Alţi pitecantropi: *Sinanthropus pekinensis* (desc. Weng-Chung-Pei, 1924, Chou-Kou-Tien; D. Black, H. Breuil, P. T. De Chardin; H. Weidenreich; foc de vatră, instrumente de oase, carne de cerb, dimorfism sexual, agnatism, vol. cran. 900-1200 cm^3); Pithecantropus gyganteus (Ngadong, r. Solo, Jawa, 1932-1933 – W. Oppenwork; Sagiram, Jawa, 1936 – R. V. Koenigswald) – Leonardo Sequeiros, *op. cit.*, pp. 10; I. Th. Riga, Gh. Călin, *op. cit.*, p. 229. Mary Leakey a descoperit în bazinul Oldoway, în Tanzania, în 1959, dinţii (de două ori mai mari decât ai omului) şi craniul unui hominid, iar apoi împreună cu soţul său, Louis Seymour Bazett Leakey, care efectua cercetări din anii '30, au descoperit maxilarul superior şi humerusul aceluiaşi specimen având puţin peste 18 ani, care a fost numit *Zindjanthropus boisey* şi s-a considerat anterior australopitecului şi sinantropului, craniul fiind mic (vol. creierului de cca. 530 m^3), cu frunte joasă, boltă teşită şi proeminenţă osoasă posterioară; s-a considerat că prin această descoperire s-a confirmat ideea lui Darwin că leagănul omenirii ar fi în Africa – V.E. Lariciov, *op. cit.*, pp. 92-100; Cf. I. Th. Riga, Gh. Călin, *op. cit.*, p. 226. **Paleanthropi**. Tot în Oldoway (1960) a fost descoperit de către L. Leakey *Homo habilis* (numit astfel în 1964), 15 oase ale membelor, ale unui adolsecent şi ale unui adult, cu caractere umane mai clare – Cf. I. Th. Riga, Gh. Călin, *op. cit.*, p. 226. *Homo neanderthalensis* – prima calotă craniană şi câteva resturi de oase descoperite în 1856 (Neanderthal, Prusia), ulterior în numeroase situri din Europa, Africa şi Orientul Apropiat – Cf. I. Th. Riga, Gh. Călin, *op. cit.*, pp. 237-239. **Neanthropi**. *Homo sapiens fossilis*, cu trei tipuri, Grimaldi, Cro-Magnon şi Chancelade (vol. cran. 1700 cm^3) – Leonardo Sequeiros, *op. cit.*, p. 13; Cf. I. Th. Riga, Gh. Călin, *op. cit.*, pp. 240-242. — V.E. Lariciov, *op. cit.*, p. 92: „Procesul formării omului e complicat şi lui Leakey urmându-l pe Darwin – îi plăcea să repete: "Nu vom putea niciodată să indicăm cu precizie un moment şi o giinţă şi să declarăm: «Acesta este începutul omului!»". Undeva în miocen, cu circa 25 de milioane de ani în urmă, din trunchiul proconsulului sau altei fiinţe înrudite cu el s-au separat nu numai ramura antropoidă, dar şi cea umană, aflată la începuturile actualului *homo*". — Cf. I. Th. Riga, Gh. Călin, *op. cit.*, pp. 206 sq.; Joseph Kälin, *Die ältesten Menschenreste und ihre sammesgeschichtliche Deutung*, în *Historia mundi*, vol. I, *ed. cit.*, pp. 33-98.

[118] Atât este suficient ca şi concluzie pentru scopurile lucrării de faţă. Îmi doresc să revin cu studii mai ample în privinţa problemelor evoluţiei, în general, şi cea a omului, în particular.

[119] Eric H. Lenneberg, *op. cit.*, pp. 282-288. Anthony O'Hear, *Beyond Evolution, human nature and the limits of evolutionary explanation*, Clarendon Press, Oxford, 1999, p. 36.

posibile interpretări creaţioniste sau dirijiste.[120] Autorul argumentează în continuare pe zeci de pagini că apariţia limbajului, deşi este un „organ" sau „instinct" complex, ar fi apărut printr-o sincopă faţă de „strămoşii non-umani" ai omului, exemplul anterior are acelaşi scop (chiar dacă foloseşte şi discuţiei asupra verigilor intermediare) şi, într-un fel, întreaga carte doreşte să demonstreze că este posibilă apariţia treptată a limbajului. Dar observaţiile lui Chomsky cu privire la complexitatea limbajului şi a gândirii care stă în spatele lui arată că aceste calităţi umane se înscriu cel puţin în problema perenă a evoluţionismului referitoare la apariţia prin evoluţie a organelor, structurilor şi instinctelor complexe, pe care evoluţioniştii vor să o trateze ca solvabilă prin gradualitatea fenomenului evolutiv, dar fără să-şi poată demonstra afirmaţiile.

Din punctul de vedere materialist, omul este una din marea serie de fiinţe vii, a cărui raţiune este un rezultat accidental al selecţiei unei mutaţii favorizante. Am arătat deja că încă nu s-a dovedit existenţa unor mutaţii care să favorizeze apariţia unei specii superioare. Mutaţiile sunt ori neutre din punct de vedere evolutiv, întrucât, chiar dacă ar favoriza la un moment dat o mai bună intersectare a organismului cu condiţiile de mediu, rămân cantonate în limitele pe care le permite bagajului genetic iniţial, ori sunt nocive pentru organism, îndeosebi mutaţiile radicale, mari, producând boli genetice, în cazul în care orgasmul are şansa să rămână viabil în cazul unei asemenea modificări. În cazul omului, transformarea prin mutaţie şi selecţie întâmplătoare a unei populaţii de maimuţe antropoide cu 48 de cromozomi într-o populaţie umană cu 46 de cromozomi, unde indivizii rezultanţi să fie nu doar viabili, ci să prezinte şi caractere de superioritate adaptativă este o speculaţie fără fond. Biologia omului dispune de exemple în care modificări ale numărului de cromozomi duc la dezavantaje adaptative, cum este cazul trisomiei 21, dar nu şi de exemple naturale de modificări ale numărului cromozomial care ar putea favoriza în vreun fel adaptarea indivizilor care le posedă.

Dar în contextul discuţiei despre variaţia interspecifică nu interesează, din punctul de vedere al Revelaţiei, dacă structura biologică a omului a suferit sau va suferi mutaţii, întrucât omul rămâne în cadrul definiţiei sale nu atât datorită structurii sale biologice, cât datorită structurii sale spiritual-corporale care îi permite să fie în acelaşi timp o fiinţă biologică şi o fiinţă cu raţiune proprie. Se ştie, spre exemplu, despre oamenii de tip Neanderthal, că aveau ritualuri funerare şi erau capabili de expresie artistică. Atât este de ajuns pentru a înţelege că această făptură era o varietate de om, spre deosebire de altele, care nu se bucură de această calitate.

Dacă evoluţionismul ar dispune de o abundenţă de probe, cum ar fi de aşteptat, în privinţa specimenelor cu caractere intermediare, aflate între speciile „inferioare" şi cele „superioare", aceste caractere de intermediaritate tot nu le-ar califica, dincolo de orice îndoială rezonabilă, drept „verigi intermediare" ale evoluţiei, ci ar putea fi considerate ca aparţinătoare unor tipuri asemănătoare preadaptate unor condiţii de mediu asemănătoare. Dar, cum se va vedea, evoluţionismul nici nu dispune de o abundenţă de specimene pe care să le poată considera ca „verigi intermediare", ci de o penurie a acestora. *Evoluţia nu rezultă cu necesitate din observarea caracterelor asemănătoare dintre specii şi nici chiar din variaţiile interspecifice constatabile,*

---

[120] Eric H. Lenneberg, *op. cit.*, pp. 389-390.

deoarece aceste constatări asupra naturii nu pot face legătura între taxoni mai mari, deci nu pot aduce dovezi împotriva creaţiei soiurilor arhetipale, adică împotriva faptului că variaţiile, fie şi interspecifice, se menţin în limitele prestabilite de bagajul genetic al primilor indivizi creaţi de către Dumnezeu în cadrul fiecărui soi arhetipal. Dacă Darwin şi neodarwinismul vorbesc de variaţii întâmplătoare şi lente, fixismul nu are de ce să îi contrazică în privinţa existenţei acestora, şi nici chiar în privinţa unor posibile variaţii interspecifice, deoarece ele au fost bănuite şi de către fixistul Linné. Dar de la *constatarea* variaţiilor lente şi „întâmplătoare"[121] şi a *micilor* variaţii interspecifice produse la *presupunerea* că acestea stau la baza apariţiei unor forme de viaţă *superioare*, adică la presupunerea evoluţiei, se realizează un salt din domeniul cunoaşterii ştiinţifice în cel al speculaţiilor.

Aceste observaţii se aplică şi originii omului. Aceasta înseamnă că *formele antropoide ale unor maimuţe atât actuale cât şi fosile nu demonstrează cu necesitate că omul ar fi apărut din ele.* Dar şi caracterul „antropoid" adică asemănător cu omul al acestor maimuţe este discutabil, nu doar din punctul de vedere al concepţiei spiritualiste despre om. Concepţia spiritualistă, odată adoptată, face orice gândire de tip evoluţionist să fie superfluă, pentru că natura „oarbă" este concurată de puterea lui Dumnezeu, care l-a creat pe un om în mod special şi cu scopul bine stabilit de a se bucura de fericire în împărăţia sa – iar în acest context, este indiferent dacă Dumnezeu ar fi folosit „ţărâna din pământ" pentru a-l crea pe om sau ar fi utilizat corpul unei maimuţe antropoide în acest scop, deoarece este vorba tot de lucrarea lui Dumnezeu. Iar această lucrare este imposibil de dovedit prin metodele ştiinţei materiei, prin metode empirice. Nimeni nu a fost de faţă atunci când Dumnezeu a săvârşit actul creaţiei, deci interpretarea că El ar fi procedat la folosirea corpului unei maimuţe antropoide nu are nicio susţinere, în timp ce utilizarea directă a „ţărânei din pământ" are cel puţin susţinerea literei Scripturii. Iar interpretarea non literală în acest caz nu are nicio susţinere evidentă (care să nu fie rodul unei alte interpretări în conformitate cu paradigma evoluţionistă a autorului) în Scriptură şi cu atât mai puţin în Tradiţie. Cum am mai arătat, nu se poate renunţa la interpretarea literală a Scripturii şi transformarea ei într-o sumă de legende doar pentru a o conforma dorinţelor noastre hermeneutice. Interpretarea literală nu este „litera care ucide" (2 ***Cor.*** 3,6), ci această literă care ucide spiritul este formalismul şi el se referă îndeosebi la incapacitatea interlocutorilor lui Iisus şi ai Apostolilor de a recepta superioritatea Legii cele Noi, a lui Hristos. Înlăturarea formalismului sau a literei care ucide, nu înseamnă abandonarea interpretării literale a Scripturii. De aceea, a spune că Dumnezeu s-a folosit de maimuţele antropoide pentru a-l crea pe om înseamnă a decide în mod arbitrar, adică fără niciun fundament evident în interiorul Scripturii sau în Tradiţie, că textul «şi a luat Dumnezeu ţărână din pământ» (***Fac.*** 2,7) nu trebuie acceptat aşa cum apare scris în Scriptură, din dorinţa de a-i da o interpretare evoluţionistă. Lui Dumnezeu nu I se poate impune un mod de a lucra sau altul. De aceea, existenţa înaintea omului a maimuţelor antropoide nu Îl poate constrânge pe Dumnezeu, Creatorul lumii din nimic, să le folosească pe

---

[121] Le putem numi „întâmplătoare" doar din cauza lipsei noastre de cunoaştere asupra tainelor lucrării lui Dumnezeu în natură.

acestea şi nu însăşi ţărâna, în sensul cel mai propriu al cuvântului, pentru crearea omului. Dacă Dumnezeu a ales să folosească maimuţele antropoide la crearea omului *nu putem şti*, dar această cale a creaţiei nu rezultă în mod direct din lecturarea Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii, deci nimic nu ne poate împiedica să nu credem interpretarea evoluţiei dirijate.[122] Scriptura şi Tradiţia nu amintesc niciunde de crearea omului din maimuţe, dar amintesc din abundenţă crearea trupului omenesc din ţărână, împreună cu însufleţirea cu duh raţional.

Un text evoluţionist scrie despre maimuţele antropoide fosile şi actuale, respectiv despre rasele fosile şi actuale ale omului:

„Faptul că antropoidele moderne nu vorbesc nu reprezintă o dovadă împotriva posibilităţii ca *Australopithecus* să fi avut vreo potenţialitate pentru o formă primitivă de comunicare asemănătoare vorbirii. Studiul asupra craniului său nu poate tranşa problema. Mai târziu, fosile mult mai clar hominide, ca omul de Java şi cel de Pekin, au avut capacităţi craniene succesiv mai mari. Spre sfârşitul celei de-a treia glaciaţiuni, în mod destul de brusc, a apărut o nouă rasă, cu un creier la fel de mare ca al nostru: omul de Neanderthal. Opinia generalizată pare a fi, la ora actuală, că această formă a fost o specializare rasială care s-a stins fără să afecteze linia genealogică din care provenim. Strămoşii noştri direcţi, rasa de Cro-Magnon, au apărut acum aproximativ cincizeci de mii de ani. Creierele lor aveau aceeaşi mărime ca al celor de Neanderthal; de fapt, media capacităţii craniene era puţin superior celui al omului modern. Craniul de Cro-Magnon avea o caracteristică ce îl distingea de toate celelalte tipuri de fosile umane: forma sa. Craniul său era mai scurt, dar mai înalt, iar centrul său gravitaţional era deplasat înainte; se echilibra într-un mod diferit pe spina dorsală”.[123]

Un creaţionist poate fi de acord cu toate aceste observaţii: cu faptul că australopitecii au un caracter neclar (mai mult pitecin decât *hominian*), că omul de Java şi cel de Pekin ar fi putut avea asemănări mai mari cu omul modern, iar Neanderthalienii şi Cro-Magnonii ar fi fost rase *hominide* fosile. Dar aceste aproximări ale ştiinţei nu pot impune ideea că antropoidele ar fi legate filogenetic de oameni şi nici nu pot demonstra ceva împotriva celor care doresc să creadă în continuare că omul a fost creat direct de către Dumnezeu, aparţinând raselor umane, inclusiv fosile, doar cei care gândeau şi vorbeau, iar nu maimuţele antropoide fosile, care nu aveau aceste proprietăţi spirituale. De altfel, singura legătură genealogică directă pe care o pot presupune evoluţioniştii pentru omul modern este cu omul de Cro-Magnon, care se pare că era o rasă umană fosilă, şi care, ca şi oamenii de Neanderthal, dispuneau şi de un craniu în medie mai mare decât cel al omului modern. Înainte de momentul acestor rase umane fosile totul rămâne sub incidenţa imaginaţiei cu care se fac presupunerile

---

[122] Această cale este îmbrățișată masiv în Apus, iar Biserica Catolică după ce enciclica *Humani generis* nu mai condamnă categoric evoluționismul cum se întâmplase în toate declarațiile oficiale papale de până atunci. Cf. Karl Rahner SJ, Paul Overhage SJ, *El problema de la hominización, sobre el origen biológico del hombre*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, pp. 31 sq. – autorii susțin teoria evoluției dirijate. Cf. Și Helmut Thielicke, *Esencia del hombre. Ensayo de antropología cristiana*, Editorial Herder, Barcelona, 1985, pp. 493 sq., 504 sq.; Edmund Hil, *Being Human. A Biblical Perspective, Geoffrey Chapman*, London, 1984, pp. 36-38 (trimiteri la enciclicele *Humani generis* și *Lumen gentium*).

[123] Eric H. Lenneberg, *op. cit.*, p. 292.

filogenetice, deci nu există o legătură clară care s-ar putea face între om şi maimuţele antropoide. *Asemănările*, fie ele fenotipice sau genotipice dintre specii, nu demonstrează *provenienţa* unora din altele.

În condiţiile intervenţiei lui Dumnezeu care Îl creează pe om nu din ţărână, ci dintr-o maimuţă antropoidă, această variantă s-ar putea menţine în cadrul termenului de „creaţie directă", în virtutea acţiunii creatoare a lui Dumnezeu, fără să intereseze materialul folosit, dar aceasta doar în condiţiile în care nu este vorba de o „apariţie" a omului în care se amestecă conceptul materialist de „întâmplare". Această adaptare a Revelaţiei la evoluţionism rămâne însă fără susţinere din interiorul Revelaţiei însăşi, deci are un caracter speculativ. Este posibil să privim cu prudenţă dogmatizarea ideii că Dumnezeu a creat trupul omenesc din ţărână, în sensul literal al acestei expresii, dar această prudenţă nu provine din cauză că evoluţionismul dirijat ar putea dispune de probe în plus că Dumnezeu ar fi acţionat în cazul creării omului prin favorizarea unor mutaţii la nişte maimuţe antropoide – iar evoluţionismul materialist nici nu poate fi luat în calcul din punctul de vedere al credinţei, ci prudenţa apare doar din cauză că nimeni dintre cei ce trăiesc în această lume nu cunoaşte direct acest act de creaţie al lui Dumnezeu, care continuă să păstreze un caracter tainic. Dar cu toată această prudenţă se poate afirma că dreptul de a crede că Dumnezeu a creat trupul omului din ţărână, iar nu prin impulsionarea unei maimuţe antropoide de a evolua în om este un drept legitim şi imposibil de contracarat cu dovezi reale, întrucât nici susţinătorii evoluţionismului dirijat nu au fost martori ai evenimentului creaţiei omului şi deci, nu pot prezenta probe în plus. De aceea, îmi rezerv dreptul să cred că interpretarea evoluţionistă a ***Fac***. 2,7 este forţată şi dreptul, de asemenea de a-i urma pe Sfinţii Părinţi în a acorda mai multă dreptate creării trupului omenesc din ţărâna pământului înţeleasă literal.

Iată, aşadar, că în cazul particular al omului, chiar dacă se iau în considerare doar trăsăturile biologice legate de gândire şi limbaj, evoluţionismul materialist are probleme serioase în a dovedi realizarea unui salt atât de mare de la animal la om. Dacă luăm în considerare şi provenienţa spirituală a acestor facultăţi, pe care materialismul o minimalizează, fiind o doctrină reducţionistă, credinciosul nu poate să mai aibă vreun dubiu că omul – privind fie şi doar aceste aspecte – este o creatură specială a lui Dumnezeu, căreia Creatorul său i-a rezervat un loc special în rândul celorlalte făpturi.

b. Inteligenţa şi moralitatea.

Un deosebit interes antropologic îl are exemplul „apariţiei" inteligenţei, limbajului şi a moralităţii la om,[124] ultima reprezentând un calcul al minţii care se dovedeşte adesea contraproductiv din perspectiva evoluţiei, deoarece mai presus de perpetuarea individului şi a speciei sau chiar mai presus de apariţia unor indivizi mai bine adaptaţi biologic sunt puse idealuri morale, provenite din dragostea de Dumnezeu şi de aproapele. Aceste idealuri nu pot fi subordonate efectelor menţionate ale evoluţionismului, deşi s-au depus eforturi mari pentru aceasta. Problema gândirii şi a limbajului a mai fost abordată în această lucrare şi de aceea, aici mă voi rezuma a

---

[124] Cf. Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex,* 2 vol., John Murray, London, 1971, pp. 66-84.

aminti pentru început reflecţiile critice ale lui Nikolai Berdiaev cu privire la concepţiile materialiste despre spirit şi gândire, pentru a puncta importanţa gândirii morale ca atribut al omului. Materialiştii, arată Berdiaev, consideră că „spiritul e un epifenomen al materiei” (materialism), o „suprastructură”,[125] dar o astfel de opinie nu este fundamentată deoarece

„Nu s-a putut încă explica în ce mod realitatea materială se transformă într-o realitate de ordin intelectual şi spiritual, în ce mod economia se poate transforma în cunoaştere sau în judecată morală”.[126] „Marxiştilor le place repete cu insistenţă că existenţa determină conştiinţa. Ei cred că asta înseamnă materialism, în timp ce aceeaşi afirmaţie poate fi reluată, într-un mod şi mai consecvent, de spiritualiştii extremişti. Rămân la un punct de vedere întru totul depăşit, identificând viaţa psihică şi spirituală cu conştiinţa. Şi, mai ales, n-au încercat niciodată să explice cum se poate transforma existenţa materială în conştiinţă, în reflecţie”.[127]

Evident că pentru un creştin viaţa spirituală cuprinde conştiinţa, dar nu se rezumă la ea. Pentru ca un om să fie viu din punct de vedere spiritual nu este de ajuns să posede reflecţie conştientă, pentru că toţi oamenii au această potenţialitate (chiar dacă la unii bolile o pot altera, ea este prezentă în natura umană) ca aspect intrinsec al chipului divin din om, dar viaţa spirituală constă în folosirea potenţialităţilor chipului, deci a reflecţiei conştiente, pentru asemănarea cu Dumnezeu.

Evoluţionismul s-a străduit mereu să explice apariţia inteligenţei şi a moralităţii pe cale „naturală”, ca un rezultat al materiei. Realitatea este că materia, considerată închisă în ea însăşi şi pentru sine nu are nevoie de inteligenţă sau de moralitate. Instinctul îi ajunge vieţii biologice şi este chiar mai avantajos decât reflecţia şi cu atât mai mult decât moralitatea, cea din urmă presupunând o autocenzură care, de cele mai multe ori nu are nimic în comun cu supravieţuirea speciei şi a individului, venind în contradicţie flagrantă cu instinctele acesteia.[128] Inteligenţa ar fi un avantaj evolutiv şi de aceea s-a mers pe această cale încă de la Darwin pentru a se demonstra apariţia prin evoluţie a inteligenţei şi a moralităţii la om.[129] Inteligenţa este avantajul omului faţă de animale, lipsa armelor naturale intrând în planul lui Dumnezeu pentru omul aflat în condiţia de după căderea în păcat, aşa cum arată şi Sf. Grigorie de Nyssa, întrucât îl determină pe om să îşi folosească raţiunea pe care i-a dat-o Dumnezeu, iar dorinţa de a supravieţui este un impuls pentru aceasta.[130]

Inteligenţa este, aşadar, incontestabil, un avantaj al omului faţă de animale, cu condiţia ca ea să preexiste lipsei armelor naturale, condiţie care se opune interpretării evoluţioniste, dar este conformă realităţii. Evoluţionismul presupune că dezavantajele fizice ale omului în comparaţie cu animalele de pradă l-au determinat

[125] Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, p. 176.
[126] *Ibid.*, p. 177.
[127] *Ibid*.
[128] Cf. Anthony O'Hear, *op. cit.*, p. 16.
[129] *Ibid.*, p. 9.
[130] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. VII, în Scrieri II, P.S.B. 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, 1998, pp. 25-27.

să își sporească inteligența. Dar pentru a supraviețui omul avea nevoie de la început ca inteligența lui să fie de tip uman, deoarece este grea de presupus supraviețuirea unei ființe care este mai slab înzestrată fizic decât prădătorii, iar din punct de vedere intelectual cu o funcționare mentală non-conceptuală, lipsită de capacitatea analizei, a prevederii, a plănuirii. Omul nu are gheare, nici coarne, aleargă mai greoi decât animalele de pradă, iar în copaci nu are aceeași agilitate ca maimuțele nici ca felinele prădătoare.[131]

Care este, deci, avantajul fizic evolutiv al omului? Niciunul. Este mult mai ușor de presupus că o specie pe care, „evoluând", o părăseau succesiv toate avantajele fizice, se îndrepta iremediabil spre extincție, decât că ar fi avut timpul necesar să își dezvolte „prin selecții *întâmplătoare*" inteligența specifică dintr-o inteligență de tip pitecin,[132] care nu i-ar fi fost suficientă cu toate aceste dezavantaje fizice. Inteligența omului are un caracter specific și pentru că nu se limitează la asociații între fenomene, ci este o inteligență care valorizează și conceptualizează în același timp, latura valorică (axiologică) și cea conceptuală fiind indisociabile. Pentru a avea concepte, omul ierarhizează fenomenele (sau percepțiile acestora), iar pentru a putea ierarhiza trebuie să asocieze fenomenele cu concepte. Valorizarea (observabilă prin ierarhizare) și conceptualizarea nu își sunt anterioare una alteia, ci două laturi ale aceluiași proces al gândirii. Deci omul gândește pentru că valorizează și valorizează pentru că gândește. Relativismul valoric introdus în filozofie de Marx și Nietzsche a determinat reconsiderarea importanței majore a acestora în gândirea omului.[133] Dar valorile superioare, morale și religioase, le valorizează și pe cele inferioară,[134] deci în afara valorilor religios-morale, gândirea încetează să mai fie una specific umană.

Respingerea valorilor religios-morale duce la haos, unul pe care marxiștii se iluzionează că îl evită și pe care nihiliștii și-l asumă. Respingerea categoriilor de „scop": „unitate", „ființă" (ca lipsite de valoare) duce la devalorizarea universului.[135] O morală fără Dumnezeu (i.e., etica autonomă la Kant) duce inevitabil la nihilism.[136] Nietzsche vede nihilismul drept o etapă intermediară necesară, trecerea de la creștinism la „Supraom". El consideră tradiția iudeo-creștină drept o religie a oamenilor inferiori, a dezmoșteniților sorții, a oamenilor lipsiți de voință și putere proprie.[137] Nietzsche respinge ideea de „necesitate" și „lege" din fizică, încercând să explice totul prin

---

[131] *Ibid.*

[132] Cf. F. Engels: prin om „natura ajunge la conștiința de sine" – F. Engels, Dialectica naturii, E.S.P.L.P., 1954, p. 17, apud Acad. Vasile D. Mîrza, *Prefața* la Charles Darwin, *Originea speciilor*, trad. Ion E. Fuhn, Ed. Academiei R. P. Române, București, 1957, p. XIII.

[133] Tudor Vianu, *op.cit.*, pp. 131 sq. Cf. Petru Iluț, *op. cit.*, pp. 29-35. Ludwig Grünberg, *op. cit.*, pp. 124 sq. *Ibid.*, pp. 226 sq.: valoarea se identifică cu sensul doar în accepțiunea ei strict logică, dar sensul și valoarea sunt interconectate; *ibid.*, pp. 283 sq. și 309 sq.: autorul profesează un crez umanist, dar relevă importanța unei ontologii speciale a omului bazată pe axiologie. Alain de Libera, *op. cit.*, pp. 354-368. Jean Beaufret, *op. cit.*, vol. 2, pp. 208-218; 227-232.

[134] *Ibid.*, pp. 96-121.

[135] Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, 12A , trad. Claudiu Baciu , Ed.Aion, 1999, p. 14.

[136] Cf. *ibid.*, 19, p. 18.

[137] *Ibid.*, 153, p. 106.

„voinţa de putere”[138] şi neagă faptul că „unitatea”, „mişcarea” şi „atomul” ar fi concepte organizatorice ale lumii: ideea de unitate provine din prejudecata că eul nostru ar fi o unitate; acuză, de asemenea, că ştiinţa se bazează pe multe prejudecăţi senzoriale şi psihologice.[139] Este respinsă cauzalitatea, „puterile” lui Nietzsche nefiind constrânse de „legi” care să le guverneze. Însăşi ideea de „guvernare” este nepotrivită în filozofia lui Nietzsche deoarece ea provine din ideea creştină de creaţie şi proniere – „puterile” sunt autonome şi absolute. Nihilismul atinge la Nietzsche cea mai mare claritate a expresiei.[140] Spre deosebire de Nietzsche, majoritatea teoreticienilor evoluţionişti consideră că, dată fiind vulnerabilitatea naturală a omului, cooperarea s-a dovedit un avantaj evolutiv iar pe această bază s-a dezvoltat moralitatea.[141] Anthony O'Hear, spre exemplu, leagă socializarea bazată pe cooperare de apariţia conştiinţei de sine şi de *credinţa în posibilităţile de supravieţuire*, care sporeşte prin cooperare.[142] Totuşi, atunci când trebuie explicate comportamente morale precum altruismul şi jertfa de sine evoluţionismul are mari dificultăţi, care relevă faptul că spiritualitatea şi morala nu pot fi considerate mecanică biologică fără a greşi profund faţă de ştiinţă.[143]

Asumarea unei indiferenţe a valorilor religios-morale corespunde mai îndeaproape cu evoluţionismul materialist, dar nu corespunde realităţii, deoarece omul real nu poate trăi fără această sferă a personalităţii sale, iar aceasta tocmai deoarece sfera realităţii nu se reduce la materie, iar spiritul nu se poate explica prin materie. Anti-teismul lui Nietzsche duce la o anti-lume. Dacă singurele principii formatoare ale lumii ar fi întâmplarea şi selecţia naturală, ar trebui asumat că gândirea religios-morală este o malformaţie a cursului firesc, asumare pe care puţini evoluţionişti o fac asemenea lui Nietzsche, preferând să caute în selecţia întâmplătoare temeiuri pentru gândirea religios-morală, care însă e inevitabil finalistă. Materiei în sine îi este superfluă inteligenţa şi moralitatea umană, deoarece acestea folosesc deschiderii omului spre veşnicie, spre Dumnezeu.

2. Puterea lui Dumnezeu şi neputinţa făpturii. Omul – făptura lui Dumnezeu, nu a „Naturii”.

Ştiinţa a intrat în conflict cu credinţa în Dumnezeu şi cu teologia atunci când a dorit să plaseze natura creată deasupra Creatorului ca importanţă, iar mai departe când au apărut filosofiile materialiste, care au dorit să înlăture şi ceea ce mai rămăsese din credinţa în Dumnezeu în deism: „…Bacon a fost profetul religiei secularizate a ştiinţei. El a înlocuit numele de "Dumnezeu" cu acela de "Natură", lăsând restul lucrurilor neschimbate. Teologia, ştiinţa despre Dumnezeu, a fost înlocuită cu ştiinţa despre

138 *Ibid.*, 634, p. 406.
139 *Ibid.*, 635, p. 407.
140 Seraphim Rose, *Nihilismul şi Revelaţia lui Dumnezeu în inima omului*, trad. Irina Dogaru, Ed. Anastasia, 1997, pp. 69-70.
141 Anthony O'Hear, *op. cit.*, pp. 101 sq.
142 *Ibid.*, pp. 102, dar importanţa credinţei omului în posibilităţile proprii de supravieţuire revine în toată cartea.
143 *Ibid.*, pp. 101-102, 106.

Natură. Legile lui Dumnezeu au fost înlocuite cu legile Naturii. Puterea lui Dumnezeu a fost înlocuită cu forţele Naturii. Iar puţin mai târziu, plăsmuirea şi planurile lui Dumnezeu au fost înlocuite cu selecţia naturală. Determinismul teologic a fost înlocuit cu determinismul ştiinţific, iar cartea credinţei cu predictibilitatea Naturii. Pe scurt, omnipotenţei şi omniscienţei lui Dumnezeu le-au luat locul omnipotenţa naturii şi omniscienţa virtuală a ştiinţelor naturale".[144]

Întreaga Revelaţie nu încetează să afirme puterea lui Dumnezeu care se manifestă nestăvilit în cursul acţiunii Sale creatoare. De aceea nu trebuie confundată smerenia lui Dumnezeu cu o abdicare de la prerogativele Sale. Ne putem aminti că Iisus Hristos, în timpul procesului dinaintea lui Caiafa, atunci când I se dă o palmă înainte de a fi condamnat se apără cu demnitate: «Iisus i-a răspuns: Dacă am vorbit rău, dovedeşte ce este rău, iar dacă am vorbit bine, de ce Mă baţi?» (***In.*** 18,23). Iar acest eveniment are loc într-un moment de apogeu al revelării kenozei divine. Smerenia sau kenoza dumnezeiască nu înseamnă o lipsă de manifestare a puterii dumnezeieşti, ci are un scop precis: acela de a lăsa făpturii *raţionale* libertatea de alegere, pentru ca dragostea cu care vine omul la Dumnezeu să fie deplină, nu constrânsă. Dar acest dialog nu se aplică, nici în acelaşi sens nici în aceeaşi măsură, făpturii fără raţiune proprie, a cărei raţiune este în om, aşa cum a omului este în Dumnezeu. Dumnezeu nu dialoghează direct cu natura neraţională, întrucât aceasta îl are ca reprezentant raţional pe om, făptura neraţională neavând capacitatea de „a alege", „a se organiza" şi altele asemenea şi de aceea Dumnezeu acţionează în cazul ei direct, în creaţie, poruncind şi producându-se instantaneu efectul poruncii, iar după crearea omului Dumnezeu acţionează în natură în conformitate cu starea celui pe care l-a rânduit stăpân ei, omul: «blestemat va fi pământul pentru tine!» (***Fac.*** 3,17), respectiv «Pentru că şi făptura însăşi se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu./ Căci ştim că toată făptura împreună suspină şi împreună are dureri până acum» (***Ro.*** 8,21-22).[145]

Pe lângă incapacitatea ontologică a făpturilor de a cunoaşte esenţa lui Dumnezeu [146] se adaugă în lumea căzută o depărtare suplimentară de Dumnezeu, care ţine de condiţia căzută a firii actuale a oamenilor. Aceste impedimente cognitive nu provin aşadar dintr-o dorinţă a lui Dumnezeu de a se ascunde de lume. Dumnezeu nu se ascunde de lume, ci dimpotrivă, El se revelează lumii, dar în măsura în care lumea Îl poate recepta. De aceea în decursul zilelor creaţiei Dumnezeu nu îşi ascundea acţiunile prin intermediul vreunei evoluţii materiale pe care să o stimuleze periodic. Lucrarea lui Dumnezeu este pentru noi întotdeauna subtilă, pentru că nu o putem cuprinde pe deplin, dar ea este cu toate acestea directă şi tot astfel trebuie să ne aşteptăm că a fost şi

---

[144] Karl Popper, *Ştiinţa: probleme, scopuri, responsabilităţi*, în id., *Mitul contextului*, trad. Florin Lobonţ, Claudiu Mesaroş, Ed. Trei, 1998, p. 113. Cf. Prep. Dr. Adrian Lemeni, *Sensul cunoaşterii ştiinţifice în paradigma tradiţională şi modernă*, *ATO*, 2001, [pp. 443-483], pp. 451-455 (import. experimentului în ştiinţa modernă) ş.a.

[145] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, în *Scrieri* I, trad . Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1986, Omiliile I, II, p. 73; II:VI, p. 92; VII:I, p. 147. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia II, III-IV, pp. 18-19.

[146] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, 1996, pp. 106-107.

atunci când Dumnezeu a creat lumea, mai ales că Sfinţii Părinţi luptă foarte adesea pentru a înlătura ideea că Dumnezeu ar avea nevoie de colaborarea materiei sau a oricui altcuiva în afară de El atunci când creează.

Nu trebuie să neglijăm faptul că Sfinţii Părinţi afirmă câteva principii care se opun evoluţionismului sau vin în întâmpinarea ştiinţelor biologice în general.[147]

Toţi Sfinţii Părinţi care interpretează zilele Facerii vorbesc de o acţiune *directă* a lui Dumnezeu urmată de o conformare *imediată* a făpturii la porunca divină. [148] De altfel hazardul şi lucrarea lui Dumnezeu nici nu pot convieţui în acelaşi sistem, atât logic, cât şi fenomenal. „Uniformism" şi „evoluţionism" – aceşti termeni nu pot deveni compatibili cu Revelaţia aşa cum îi înţelege ştiinţa materialistă, deoarece primul presupune absenţa intervenţiei lui Dumnezeu în lume (pentru atei, permanent; pentru deişti, după Big-Bang), iar cel de-al doilea presupune hazardul. Iar Revelaţia vorbeşte de lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, de pronie. Din aceste motive autorii care doresc cu tot dinadinsul să constrângă Revelaţia să dea răspunsuri în conformitate cu cele două teorii amintite, aflate astăzi în serioase probleme epistemologice [149] trebuie să ia în considerare faptul că nu este just să transfere, în spiritul naturalismului, atributele lui Dumnezeu asupra materiei, inclusiv puterea creatoare. Revelaţia Îl mărturiseşte pe Dumnezeul cel viu, a cărui conlucrare (sinergie) cu făptura *nu* aşează făptura pe poziţii egale, întrucât aceasta nu dispune de putere creatoare, ci creaţia îşi împrumută puterea de la Dumnezeu tot pentru a se conforma voiei Sale, atât din punctul de vedere al alcătuirii ei de la creaţie cât şi al spiritualizării ei eshatologice.

Teza materialismului, care cere omului credinţă într-o „minune" şi mai mare decât cea a creaţiei, anume presupusa minune a apariţiei lumii la întâmplare şi / sau dintr-un principiu circumscris ei înseşi nu este nouă. Apologetul Teofil al Antiohiei realizează o critică la materialismul care apărea ca şi concluzie a unor mituri greceşti sau a unor sisteme filosofice ale grecilor antici, luând exemplul lui Hesiod, din care

---

[147] *Raritatea extremă a hibridării interspecifice în natură* [Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron* , în *Scrieri* I , trad . Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1986, VII:II, p. 149]. *Rolul creator este doar al lui Dumnezeu* [*ibid*., I:II, p. 73]. *Concordanţa formă-funcţie fiziologică*.[147] *Înţelegerea sistemică a rolului vieţuitoarelor*.[147] *Fixismul*: „… Timpul nu strică, nici nu piede însuşirile vieţuitoarelor, ci, ca şi cum acum ar fi fost făcute, merg veşnic proaspete împreună cu timpul" [*ibid*., IX:II, pp. 171]. „Fiecare dintre animale a fost creat în acelaşi timp şi i s-a dat atunci fiecăruia şi însuşirea lui firească" [*ibid*., IX:III, p. 172]. Chiar împotriva evoluţiei dirijate: „Colţişorul trestiei nu odrăsleşte măslinul, ci din trestie iese altă trestie, iar din seminţe răsar plante înrudite cu seminţele aruncate în pământ. Şi astfel, *ceea ce a ieşit din pământ la cea dintâi naştere a plantei, aceea se păstrează şi până acum, iar prin răsărirea în continuare se păstrează «**felul**»*" [*ibid*., V:II, pp. 170]. Sf. Grigorie de Nyssa scrie la un moment dat că „întregul drum spre desăvârşire al naturii înaintează în chip evolutiv" [Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. I, VIII, ed. cit., p. 20]. Dar afirmaţia nu tebuie extrasă din context: observaţia nu se referă la evoluţionismul în sens modern, ca transformism al speciilor vii, ci la schimbabilitatea naturii create datorită forţelor sau energiilor (stihiilor) naturale care o guvernează [cf. Id., *Cuvânt apologetic la Hexaemeron, către fratele său Petru*, în *op. cit*., p. 118]. Sfântul Grigorie scrie împotriva „întâmplării creatoare" [Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marea cuvântare catehetică*, în *Scrieri* II, PSB 30, trad. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, 1998, Cap. 5, p. 293].

[148] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit*., Omilia IV, III, p. 37; *v. infra*.

[149] Cf. J.F.Coppedge, *Evolution: Possible or Impossible?*, [1973], Zondervan, Grand Rapids MI, 1980, Seventh Printing, pp. 71-76.

citează câteva fragmente din *Theogonia*.[150] Lumea nu poate apărea dintr-un principiu circumscris ei, întrucât acel principiu cere el însuşi explicaţie, ci doar puterea exterioară lumii a harului sau lucrării lui Dumnezeu a creat lumea. Iar Dumnezeu este, astfel, obligatoriu superior lumii, atât ca necircumscris în spaţiu şi timp, cât şi ca libertate-putere (absolută) a spiritului incomparabil mai mare faţă de cea a oamenilor.

Reiau exemplul felului în care Sf. Vasile cel Mare interpretează *ad litteram* crearea vegetaţiei înaintea aştrilor şi mai ales a soarelui ca o dovadă că toate făpturile depind de puterea lui Dumnezeu mai mult decât depind unele de altele, de data aceasta redând cuvintele sale: „Pentru că unii socotesc că soarele este cauza celor ce răsar din pământ, că adică, prin atracţia căldurii lui scoate la suprafaţa pământului puterea de germinaţie, care este în adâncul lui, de aceea Dumnezeu a dat pământului această podoabă înainte de facerea soarelui, ca să înceteze cei rătăciţi să se mai închine soarelui, ca unuia care ar fi cauza vieţii. Dacă vor ajunge să creadă că toate care fac podoaba pământului sunt înainte de facerea soarelui, atunci vor părăsi nemăsurata lor admiraţie ce o au pentru soare, gândindu-se că soarele este mai nou în facerea lui decât iarba şi plantele".[151]

Pentru cei care acordă mai multă putere materiei decât lui Dumnezeu, aceste cuvinte ale Sf. Vasile sunt o adevărată piatră de scandal. Dar a ne îndoi de puterea lui Dumnezeu că ar fi putut crea pământul şi chiar vegetaţia înaintea soarelui este o nouă formă de închinare la soare în locul lui Dumnezeu. Sf. Vasile afirmă că aştrii, deşi au puterea lor naturală de a lumina şi de a încălzi, nu pot organiza prin ei înşişi materia, soarele nu se poate constitui prin el însuşi în sursă a vieţii. Este incontestabil faptul că Sf. Vasile nu era ignorant în privinţa rolului soarelui pentru vegetaţie, dar ceea ce subliniază el este necesitatea ca Dumnezeu să plaseze soarele la distanţa corespunzătoare de pământ şi cu proprietăţile proprii corespunzătoare pentru ca el să fie util în susţinerea vieţii. Nu este de ajuns să existe o stea cu sistem solar în jurul ei pentru ca neapărat o planetă din acel sistem să poarte vieţuitoare, ci este o minune a preciziei cu care Dumnezeu a dat pământului exact soarele potrivit şi la distanţa potrivită pentru a permite echilibrul extrem de fragil al vieţii. Cei care cred că această probabilitate infimă ca soarele să fie util şi nu dăunător vieţii de pe pământ a avut loc la întâmplare, fac din această întâmplare un idol pe care îl aşează în locul lui Dumnezeu. De aceea, nu soarele este sursa vieţii, ci Dumnezeu, care a ştiut şi ce proprietăţi exacte trebuie să aibă soarele ca să fie util vieţii şi unde trebuie să fie el plasat în raport cu pământul. Dacă, pentru oamenii de ştiinţă materialişti, pământul se învârte în jurul soarelui, atât în sens fizic cât şi metafizic, pentru credincios soarele şi tot universul continuă să se învârtă în jurul pământului, atât în sens fizic, cât şi metafizic. Iar aceasta nu în virtutea afirmării unui geocentrism ignorant.

În sens *metafizic*, pământul este casa fiilor lui Dumnezeu, iar mai mare greutate decât mărimea masei fizice o are valoarea omului, ca fiinţă raţională, în raport

---

[150] Teofil al Antiohiei, *Cartea a doua către Autolic*, VI, în *Apologeţi de limbă greacă*, trad. Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1997, pp. 393-394.

[151] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, în *Scrieri* I , tr. Pr. D. Fecioru , Ed. IBMBOR, 1986, V:1, p. 119.

cu toate făpturile lipsite de raţiune. În plus, indiferent ce frumuseţi ar mai ascunde imensitatea universului, această casă a fiilor lui Dumnezeu care este pământul a fost locuită de Fiul lui Dumnezeu, „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat”, inclusiv istoric, adăugându-şi fire omenească celei dumnezeieşti, deci Dumnezeu preţuieşte grăuntele de praf reprezentat de pământ la scară universală nu pentru dimensiunile sale fizice, ci pentru valoarea sa spirituală.

În sens *fizic*, din acest punct de vedere, al punctului de observaţie, nu al diferenţei de masă (raportul maselor şi al gravitaţiei fiind evident în favoarea soarelui), în virtutea relativităţii, pământul rămâne acelaşi centru din care observatorii pământeni continuă să privească universul. Pentru materialişti soarele este centrul nu doar din punct de vedere fizic (putând fi acceptată şi de către ei centralitatea pământului în sens strict de loc de observaţie din partea oamenilor), ci şi din punct de vedere metafizic, întrucât consideră că planetele s-au format *la întâmplare* din activitatea stelelor şi tot din întâmplare, căldura şi lumina soarelui a ajuns să întreţină viaţa în loc să o distrugă. Deci, din această perspectivă, viaţa şi omul ar fi un accident, iar întâmplării prin care au apărut le corespunde lipsa de rost în viitor. Fiind o întâmplare sau un joc al nimicului, lumea şi omul nu îşi pot justifica valoarea.[152]

Puterea creatoare nu are cum să provină, aşadar, decât de la Dumnezeu, care îi dă şi rost, iar nu de la făptură, cu atât mai puţin de la materia nevie. Ştiinţa poate crea teorii care corespund unor *posibilităţi*, dar ea nu dispune de mărturia Celui care din veci, din existenţa Sa nesupusă spaţiului şi timpului, a cunoscut lumea pe care a creat-o.

„Nimeni să nu compare duhovniceasca noastră învăţătură – arată Sf. Vasile cel Mare –, care este simplă şi nemeşteşugită, cu curiozităţile celor care au filozofat despre cer. Pe cât de frumoasă este frumuseţea femeilor cinstite faţă de a curtezanelor, pe atât este de mare şi deosebirea dintre învăţăturile noastre şi învăţăturile filosofilor profani. Aceştia prezintă în învăţăturile lor probabilităţi silite; aici, în Scriptură, adevărul stă de faţă, lipsit de cuvinte meşteşugite. Şi pentru ce să ne ostenim noi să combatem minciuna lor, când e destul să punem cărţile lor faţă în faţă şi să asistăm în linişte la războiul dintre ei?”[153]

Există, desigur, deosebire între filosofiile din vremea Sf. Vasile şi cele de astăzi, dar totuşi ce le va distinge întotdeauna pe acestea de Revelaţie („duhovniceasca noastră învăţătură”) este caracterul direct şi simplu al Revelaţiei, pe care Sf. Vasile

---

[152] Cf. discuţii asemănătoare: Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, trad. Matthew J. O’Connell, Westminster, Philadelphia, 1985. – John Polkinghorne, *Fields and Theology: A Response to Wolfhart Pannenberg*, în *Zygon*, Blackwell Publishing, vol. 36, Number 4, December 2001, pp. 795-797 – răspuns materialist în probleme de epistemologie, către Pannenberg. Wolfhart Pannenberg, *Basic Questions in Theology*, trad. George H. Kelm (*Grundfragen systematischer Theologie*, Gesammelte Aufs™tze, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1967), Fortress Press, Philadelphia, 1971. Id., *The Doctrine of Creation and Modern Science*, în *Zygon*, vol. 23, 1988, pp. 3-21. Id., *God’s Presence in History*, în *Christian Century*, nr. 98, 3/11, 1981, pp. 260-263. P. Hefner, *The Role of Science in Pannenberg’s Theological Thinking*, în *Zygon*, vol. 24, 1989, 135-151. R.J. Russell, *Contingency in Physics and Cosmology: A Critique of the Theology of Wolfhart Pannenberg*, în *Zygon*, vol. 23, 1988, pp. 23-43.

[153] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, ed. cit., III:8, p. 107.

insistă folosind de două ori expresia că Scriptura ne vorbeşte fără cuvinte meşteşugite, spre deosebire de caracterul speculativ care duce la controverse, al cercetării care nu se lasă călăuzită de Revelaţie. Astăzi este supraestimată capacitatea umană autonomă de a descoperi adevărurile privitoare la originea lumii şi a omului, dar oricât de multe date ar descoperi omul despre trecut, ele nu pot dezvălui în întregime taina lucrării lui Dumnezeu, Creatorul fiind singurul martor direct al creării lumii şi El ne descoperă această lucrare în Scriptură nemeşteşugit, fără intenţia de a ascunde înţelesuri neconforme cu sensul literal, întrucât Revelaţia Sa nu este pentru a crea confuzie, ci pentru a ne lumina. Dar tocmai acest caracter direct este greu de acceptat de către materialişti, pentru că el mărturiseşte fără ocoliş puterea creatoare a lui Dumnezeu, care nu lasă loc nici pentru interpretări maniheice, nici pentru interpretări mitice referitor la presupusele colaborări ale îngerilor la creaţie, care nu pot aduce ceva în plus din punctul de vedere al puterii creatoare, nici pentru interpretări materialiste, care acordă vreun rol materiei care ar fi avut contribuţii la propria creare şi organizare în existenţele rezultate.[154]

Or, Revelaţia Creatorului vorbeşte, începând cu *Cartea Facerii*, continuând cu toată Sfânta Scriptură şi cu Sfinţii Părinţi despre puterea nemăsurată a lui Dumnezeu care s-a revărsat la crearea lumii asupra făpturii pe care tocmai o alcătuia în conformitate cu voia Sa. Iar acestei puteri incomparabile lumea nu avea ce să îi adauge, decât eventual supunerea ei, întâi cu totul pasivă, cât priveşte materia, iar apoi activă în cazul făpturilor raţionale. Sfinţii Părinţi resping ideea unui alt gen de colaborări chiar cu îngerii, refuzând să admită că aceştia ar putea avea o contribuţie la actul creaţiei înseşi.[155] Cu atât mai mult materia nu avea cum să aducă o contribuţie proprie la actul creaţiei stabilind ea cursul evenimentelor în funcţie de vreo particularitate structurală sau întârziind procesul creaţiei. Dumnezeu *„a creat însăşi natura existenţelor* [s.n.]”,[156] astfel încât proprietăţile făpturilor se conformează voinţei Sale şi nu El acestora. Nu este greşit să spunem că Dumnezeu îşi adaptează lucrarea particularităţilor creaţiei doar dacă înţelegem prin aceasta că El le orientează permanent după scopurile Sale superioare în funcţie de statutul lor ontologic.

Ştiinţa nu poate dispune de probe directe ale unei evoluţii progresive, de la sine, lente, a cosmosului, ci ea propune doar scenarii din care este eliminată lucrarea lui Dumnezeu. Vârsta de 10^{10} ani a universului este întemeiată pe ipoteza uniformistă.[157] Dacă se ia în considerare în locul „întâmplării” acţiunea creatoare a lui Dumnezeu, timpul nu reprezintă o problemă “solvabilă”, deoarece, remarca Pr. Seraphim Rose că timpul zilelor creaţiei ar fi imposibil de comparat pentru noi cu cel de acum fiind şi ea

---

[154] *Ibid.*, IX: VI, p. 179. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, vol. 1, VIII:II, p. 83: „Cum poţi gândi, omule, ca Stăpânul să se sfătuiască cu îngerul, Creatorul cu creatura? Nu le este îngăduit îngerilor să stea la sfat cu Dumnezeu; datoria lor e să stea drept înaintea lui Dumnezeu şi să-L slujească”.

[155] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, vol. 1, VIII:II, p. 83. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, IX:VI, pp. 179-180.

[156] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II:III, p. 87.

[157] Cf. Martin Rees, *Doar şase numere,* trad Irinel Caprini, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 159; V. L. Ghinzburg, *Astrofizica contemporană*, trad. Dan Răutu şi Elena Toma, Editura enciclopedică română, Bucureşti, 1972, p. 80.

deosebit de plauzibilă.[158] Paleontologia nu a reuşit să furnizeze atât probe ale verigilor lipsă ale evoluţiei, cât să probeze imensele spaţii existente între specii.[159]

Teologii patristici, care merg pe urmele interpretării corecte a Scripturii cu ajutorul sfinţilor noştri înaintaşi, au sesizat că evoluţionismul nu poate constitui o problemă pentru credinţă şi cu atât mai puţin pentru credinţa ortodoxă, care se poate detaşa de astfel de probleme,[160] întrucât din perspectiva sa natura cu care a fost creat omul nu este nici cea de acum, supusă urmărilor căderii, cum este ea pentru ştiinţă, dar nici o natură creată în mod distant faţă de Creator, ca în teologia apuseană, natură căreia harul îi este adăugat.[161]

Complexitatea fiinţei umane sporeşte prin faptul că el nu este înzestrat doar cu viaţă la nivel biologic şi aceasta deja complexă , ci şi cu o viaţă spirituală aflată într-o evoluţie spre comuniunea cu Sfânta Treime. Omul, în integralitatea fiinţei sale se află într-o continuă poziţie de relativitate spre Arhetipul hristic, pe care nu îl va putea egala niciodată, dar pe care se poate asemăna tot mai mult, deja începând cu existenţa din viaţa aceasta şi cu atât mai mult în viaţa veşnică de după moarte şi după învierea de obşte, Arhetip înrădăcinat în esenţa lui profundă: „Devine astfel limpede faptul că esenţa omului nu se află în materia din care a fost creat, ci în Arhetipul (modelul) pe baza căruia a fost plăsmuit şi spre care tinde. Tocmai din acest motiv în concepţia patristică despre originea omului, teoria *evoluţiei* nu este o problemă, aşa cum nu creează o problemă pentru credincios specia lemnului din care este făcută o icoană bisericească. Ştiinţa poate şi are datoria de a studia "materia " din care a fost făcut omul, dar orice om de ştiinţă serios ştie că îi este imposibil să cerceteze cu ştiinţa obiectivă "modelul" pe baza căruia a fost făcut omul”.[162]

Într-adevăr, teoria evoluţiei nu reprezintă o problemă pentru teologie şi pentru credinţă, deoarece, pe de o parte, este indiferent, în ultimă instanţă, dacă Dumnezeu ar fi ales să creeze lumea, celelalte vieţuitoare şi omul direct sau printr-o evoluţie materială (Big-Bang) şi biologică, iar pe de altă parte măreţia omului se află nu în materia din care îi este alcătuit trupul, ci în destinul său (înţeles în sens dialogic, ca rezultat al conlucrării cu Dumnezeu, iar nu în sens fatalist), care este unirea fericită cu

---

158 Cf. Ieromonah Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii şi omul începuturilor. Perspectiva creştin-ortodoxă*, ed. cit., p. 319: „Spre a putea să accepţi teoria evoluţionistă despre origini, aşa cum e prezentată de obicei în prezent, trebuie să accepţi că cele Şase Zile ale Facerii nu sunt o lucrare suprafirească, adică o lucrare de tip diferit faţă de ceea ce se întâmplă în prezent. După tâlcuirea Bisericii, este o mare deosebire: au existat Şase Zile ale Facerii, în care Dumnezeu a făcut întreaga lume, lucru pe care nu îl mai face defel astăzi. Deci nu se poate deduce cum anume au fost. Probabil că poţi face deducţii cel mult până la un punct, dar nu poţi deduce cum a fost cu adevărat începutul. Deci cred că în această privinţă savanţii ar trebui să fie mult mai puţin dogmatici în felul în care privesc şi discută despre începutul însuşi.”.

159 K. S. Thomson, *The Meanings of Evolution*, „American Scientist”, Vol. 70, September-October 1982, pp.529-530. Cf. Duane T. Gish, *Evolution: The Fossils Still Say No!,* Institute for Creation Research, 1996, *passim.*

160 *v. supra*: Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron,* ed. cit., III:8, p. 107.

161 Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 85 sq. Diac. Ioan I. Ică jr., *"Îndumnezeirea" omului, P. Nellas şi conflictul antropologiilor*, în *ibid.*, pp. 40-41.

162 Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 75.

Dumnezeu după modelul unirii Fiului lui Dumnezeu întrupat (Arhetipul omului [163]) cu Tatăl.[164] Deci nu credința ar putea avea probleme din partea unor teorii materialiste, căci omul, prin sufletul său, este mai mult decât materia şi biologia trupului său, ci teoria evoluției poate avea probleme dacă nu deține suficiente dovezi pentru a-şi înlătura teoriile creaționiste rivale. Prima problemă este caracterul ei nedemonstrat după principiile ştiințelor naturale, întrucât se bazează pe o serie de supoziții în locul cărora se poate introduce fără nicio dificultate lucrarea directă a lui Dumnezeu de creare a lumii, a viețuitoarelor şi, îndeosebi, a omului. A doua problemă este materialismul ca poziție de plecare al teoriei evoluției, deoarece, deşi astăzi există teorii ale evoluției dirijate de puterea divină, nu trebuie uitat că evoluționismul a pornit de la principii ca „întâmplarea" şi selecția „naturală" în sensul naturii căzute, singura pe care o experiază ştiința, iar nu de la vreo selecție divină. Credința nu are probleme, întrucât dacă teoria evoluției ar fi vreodată demonstrată ca fenomen, iar nu prin aşa-zisele demonstrații care asociază formele materiale presupunând nu numai că între ele există legături de transformare, ci şi că întreaga lume şi, al urmă, toate ființele vii, au apărut în urma înlănțuirii unor transformări ale materiei, supoziția caracterului „întâmplător" al acestui fenomen rămâne una metafizică, fără nicio legătură cu ştiința.

Transformările materiei, precum şi variațiile restrânse ale speciilor le-au observat şi Sfinții Părinți, după cum am arătat că se interpretează injust ca evoluționist un citat din Sf. Grigorie de Nyssa care observa transformările din natură care pot fi considerate oricând în afara contextului teoretic introdus de evoluționismul modern,[165] o teorie totalizatoare, care, în forma sa originară, Îl exclude pe Dumnezeu, în manieră deistă, din natura creată. Ştiința nu poate intra pe teritoriul credinței fără a se transforma în altceva, în metafizică, adică încetând să mai fie ştiință. Ideea că ştiința ar poseda dovezi împotriva creației şi a proniei lui Dumnezeu a fost un truc dar şi o autoiluzionare a ateismului virulent al sec. XVIII-XIX. Iar evoluționismul originar a apărut pe acest teren, înlocuind lucrarea creatoare a lui Dumnezeu cu „întâmplarea". Teologia se poate plasa deasupra disputelor despre evoluționism, dar nu şi indiferent față de concluziile metafizice pe care le extrag diferiți gânditori referitor la această problemă.

Aşadar, credința nu are probleme reale pe care i le-ar putea pune evoluția, dar evoluționismul ca teorie are probleme față de adevăr, în cel puțin două privințe: întrucât nu este demonstrat ca fenomen, ci doar presupus, adică este o speculație cu privire la lucrările lui Dumnezeu, respectiv în măsura în care extrage concluzii metafizice, în sprijinul deismului sau al materialismului. Observând aceste probleme ale teoriei evoluționiste considerăm că nu este legitimă forțarea trimiterilor biblice şi patristice pentru a se potrivi hermeneutic cu modelul evoluționist. Aceste trimiteri pot

---

[163] *Ibid.*, p. 77: „Arhetipul omului nu este deci pur şi simplu Logosul, ci *Logosul întrupat*".

[164] ***In.*** 10,30: «Iar Eu şi Tatăl Meu una suntem». ***In.*** 17,22-23: «Şi slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem:/ Eu întru ei şi Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârşiți întru unime, şi să cunoască lumea că Tu M-ai trimis şi că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine».

[165] Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt apologetic la Hexaemeron, către fratele său Petru*, în *Scrieri* II, PSB 30, trad. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, 1998, p. 118.

fi privite oricând în sens contrar, ca probe ale lucrării directe a lui Dumnezeu în opera de creare a lumii, a vieţuitoarelor şi a omului, de care patristica abundă.

Evoluţionismul nu este demonstrat, iar demonstrabilitatea lui ni se pare puţin probabilă, deoarece tot ce s-ar putea demonstra este că speciile se pot transforma (pot varia) într-o anumită măsură, dar ştiinţa nu se poate deplasa în trecut decât prin presupuneri şi asociaţii, astfel încât nu poate demonta teza fixistă, că Dumnezeu a creat tipurile de vieţuitoare, chiar dacă se poate presupune că ar fi existat transformări ulterioare ale morfofiziologiei reprezentanţilor acestor tipuri deja date. Cu atât mai puţin demonstrabil ni se pare că omul ar fi evoluat din specii asemănătoare maimuţelor, întrucât ştiinţa nu are instrumentele necesare pentru a judeca lucrarea lui Dumnezeu, ci face doar speculaţii asupra a ceea ce a fost *in illo tempore*: Dumnezeu «a luat ţărână din pământ» (***Fac.*** 2,7) *ad litteram* sau luând trupul unei maimuţe antropoide pentru a-l crea pe om. Indiferent cum ar fi lucrat El, tot creaţie se numeşte. Dar chiar dacă ar fi demonstrată evoluţia biologică de *până la* om, tot nu ni se pare demonstrabilă vreo evoluţie biologică drept creatoare a omului, întrucât omul, fiind făptura specială a lui Dumnezeu, se poate presupune că Dumnezeu i-ar fi rezervat acestuia o creaţie specială, în sensul *ad litteram* al ***Fac.*** 2,7 întrucât lucrarea Sa nu este constrânsă de materie.[166]

Potrivit argumentelor prezentate în întreg acest capitol, nu cred în demonstrabilitatea teoriei evoluţioniste, dar, în cele din urmă, chiar dacă întreaga evoluţie, de la prima singularitate care ar fi generat universul până la fiinţele vii şi la om, ar sta demonstrată înaintea noastră, tot acest proces *fizic* nu poate nega nimic din dogmele *creaţiei* lumii şi a omului şi nici despre teologia *lucrării directe* a lui Dumnezeu în fiecare act al creaţiei care se află în spatele oricărei organizări şi armonii din natură, deoarece este mult mai raţională încrederea în puterea divină creatoare decât în puterea întâmplării, a haosului, a neantului de a crea ceva. Cu atât mai puţin ar putea fi negată crearea specială a omului, fiinţa raţională chemată de Dumnezeu la fericirea veşnică. Aceasta este deja o problemă strict teologică, pe terenul căreia „ştiinţa” (sau ateismul cu mască ştiinţifică) intră ilicit.

Crearea specială omului de către Dumnezeu este afirmată în patristică şi în sensul că Sfinţii Părinţi se exprimă *unanim* în privinţa faptului că Adam şi Eva au apărut printr-o intervenţie directă a lui Dumnezeu, spre deosebire de toţi ceilalţi oameni. Pentru toţi Sfinţii Părinţi, *Adam şi Eva nu au apărut în urma unei împreunări între părinţi, nici prin naştere, ci prin lucrarea directă a lui Dumnezeu (Adam din ţărână, Eva din coasta lui Adam).*[167] Creştinii evoluţionişti asemenea lui Chardin sunt nevoiţi ori să ignore această tradiţie patristică unanimă, ori ar avea mari dificultăţi în a susţine că omul a apărut prin evoluţie, deoarece *unde nu este naştere nu este selecţie naturală, deci nici evoluţie*. Teologia ortodoxă, obişnuită să dea întâietate absolută lucrării lui Dumnezeu faţă de presupusa lucrare a materiei nu are dificultăţi în acest sens, adică în a-şi urma Sfinţii Părinţi atunci când afirmă că, dacă toţi urmaşii lui Adam şi Eva au apărut în urma împreunării şi a naşterii, nu acesta este cazul primilor oameni,

---

[166] Cf. *Învăţătura de credinţă ortodoxă*, ed. cit., pp. 70-71: Adam creat din ţărâna pământului, iar Eva din coasta lui Adam, după Scriptură şi Sfinţii Părinţi.

[167] *Ibid*. Vasile, episcopul Oradei (coord.), *op. cit.*, p. 13.

care au apărut prin acte creaţionale speciale, iar nu prin aceste procese „naturale”. Deci este potrivită naturii omeneşti apariţia prin creaţia directă a lui Dumnezeu, deoarece astfel au apărut Adam şi Eva înainte de cădere, iar nu prin naşteri, modalitate care a apărut după căderea în păcat, cum mărturisesc toţi Sfinţii Părinţi.[168] Spre exemplu, Sfântul Ioan Gură de Aur explică în Omilii la Facere fără echivoc faptul că starea primordială a lui Adam şi a Evei era cea feciorelnică, unirea trupească şi naşterile apărând în cazul oamenilor după căderea în păcat,[169] iar naşterea de copii a fost o mângâiere pentru pierderea nemuririi.[170]

În consonanţă cu ceea ce am iterat adesea în această teză, un punct care deosebeşte esenţial gândirea care porneşte dinspre materialism, chiar şi atunci când aparent nu rămâne cantonată în acesta, cum este cazul evoluţionismului, de gândirea care porneşte de la Revelaţie este că pentru aceasta din urmă Dumnezeu a creat lumea după principiul unui *antropocentrism teocentric*. Natura (dând naturii înţelesul global, cuprinzător, care însumează ambii poli, spiritual şi material, iar nu sensul materialismului reducţionist) a fost creată pentru om, iar omul pentru Dumnezeu. Dar fraza anterioară nu spune totul, deoarece între cei doi „pentru” există deosebiri care sunt şi ele hotărâtoare. Natura a fost creată pentru om întrucât, pe de o parte, ea este mediul în care omul este circumscris, având nevoie de ea, şi extrăgând foloase din ea, iar, pe de altă parte, natura este spiritualizată de către om, fiind cuprinsă sau recapitulată în microcosmosul naturii persoanelor umane, motiv pentru care, îndumnezeindu-se pe sine, omul îndumnezeieşte natura, pe care o recapitulează în el. Dependenţa faţă de natură este relativizată la dependenţa mult mai importantă faţă de Dumnezeu, care îl eliberează pe om din limitele sale creaturale, nu eludându-le, ci lărgindu-le continuu şi aşezându-l pe om în situaţia de participant la libertatea deplină a lui Dumnezeu, prin puterea pe care El i-o dă, nu prin puterile pe care omul le are prin natură, puteri dumnezeieşti pe care le obţine, însă sinergic, prin aducerea contribuţiei sale proprii: omul lucrează omeneşte pentru ca Dumnezeu să poată lucra în el dumnezeieşte.

Natura a fost creată pentru om, atât în sensul că omul îi aparţine, ca fiinţă creată, cât şi în sensul că omul mijloceşte între creaţie şi Dumnezeu,[171] transferând asupra ei energiile dumnezeieşti din care el, prin facultăţile sale spirituale, este capabil să se hrănească. Iar cel ce a realizat deja desăvârşit această împreunare dintre creaţie şi Dumnezeu este Iisus Hristos, care Şi-a îndumnezeit natura umană pe care a

---

[168] Sf. Ioan Hrisostom, *Despre feciorie* 14-17, *PG* 48, 543-546; *La Facere*, om. 18, 4, *PG* 53, 153; cf. om. 15, 4, col. 123-124, apud Panayotis Nellas, *op. cit.*, pp. 108-110. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. XVI, ed. cit., p. 47-51 (*PG* 44, col. 181-186). Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, ed. cit., IX: VI, pp. 178-179: omul a fost creat printr-un act special, ca urmare a sfetului lui Dumnezeu, cum nu s-a întâmplat cu nicio altă făptură. Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 113, cu trimiteri la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspusuri către Talasie* 21, *PG* 90, 312C-313A, q. 61, col. 633B; *Ambigua*, *PG* 91, 1276AC, 1316A-1317C, 1345D-1348A: omul apare prin facere (*genesis*), nu prin naştere (*gennesis*). Aceeaşi idee în Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, IV:XXIV, pp. 196-199. Sf. Ioan Hrisostom, *Despre feciorie* 14-17, *PG* 48, 543-546.

[169] Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, XVIII:III, p. 210.

[170] *Ibid*., XVIII:IV, p. 211.

[171] Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos şi mediator*, trad. Anca Popescu, Ed. Sofia, Bucureşti, 2005, pp. 365 sqq.

preluat-o în propria Persoană şi transferând aceeaşi lucrare asupra celor care Îl urmează din voinţa lor liberă. Omul a fost creat pentru Dumnezeu nu în sensul unei dependenţe a lui Dumnezeu faţă de om sau al vreunui folos pe care l-ar putea avea Dumnezeu de la om, ci doar în sensul circumscrierii vieţii omeneşti în cea dumnezeiască. Omul este circumscris naturii ca dat primar al fiinţei sale, însă depinde de efortul său a se circumscrie cu folos comuniunii dintre persoanele dumnezeieşti. Folosul este tot al omului şi din faptul că natura a fost creată pentru el şi din faptul că el a fost creat pentru Dumnezeu. Există un folos aparent care se traduce prin egoism şi un folos real care nu numai că depăşeşte utilitarismul materialist, dar exclude şi egoismul. Omul se poate mântui doar în comuniune, doar pentru iubirea de aproapele (1 ***In.*** 4,20), iar dacă el crede că poate face din mântuirea sa un calcul, în sensul că s-ar putea preface că îl aşază pe aproapele său înaintea sa [172] pentru a obţine fraudulos, se înşală, deoarece, pe de o parte «Dumnezeu nu Se lasă batjocorit» (***Gal.*** 6,7), iar pe de altă parte, «de aş împărţi toată avuţia mea şi de aş da trupul meu ca să fie ars, iar dragoste nu am, nimic nu-mi foloseşte» (1 ***Cor.*** 13,3). Adică dragostea reală de aproapele, concretizată în capacitatea de sacrificiu pentru el («Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să şi-l pună pentru prietenii săi» – ***In.*** 15,13), este condiţie *a priori* a mântuirii: chiar dacă omul ştie că dragostea de aproapele îl poate mântui, el nu o poate falsifica, întrucât această dragoste ori este reală în sufletul său, ori nu e deloc.[173]

Reducţia necredinţei îl aşază pe om în nonsens: natura nu mai apare (termenul „a apărea" indică faptul că în materialism nu mai este loc pentru apariţia *prin creaţie dumnezeiască*) pentru om, ci omul apare pentru natură. Spre deosebire de credinţă, care oferă omului perspectiva autodepăşirii continue prin asimilarea eliberatoare a harului, omul se află, în necredinţă, într-o dependenţă *absolută* faţă de natură, din care nu îl mai poate extrage nimic, deoarece nu este conceput nimic în afara naturii limitate.[174]

Omul creat de Dumnezeu este o plinătate a sensului, deoarece creaţia a fost adusă la existenţă pentru el şi Dumnezeu i se dăruieşte ca izvor nesecat de fericire veşnică. Nicolai Berdiaev spunea că „Există un destin al omului numai în cazul în care omul este copilul lui Dumnezeu, nu al lumii".[175]

Iar aceasta deoarece lumea nu oferă persoanei veşnicia, deci nici răsplata veşnică, nici fericirea veşnică, fără de care toate faptele omului, tot existenţialismul materialist, se reduc la deşertăciune.

---

[172] «Vrednic de credinţă şi de toată primirea e cuvântul că Iisus Hristos a venit în lume ca să mântuiască pe cei păcătoşi, dintre care cel dintâi sunt eu» (1 ***Tim.*** 1,15).

[173] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, pp. 262, 266.

[174] O autodepăşire nu în sens panteist-hegelian, ci datorită coborârii libere Fiului lui Dumnezeu prin întrupare datorită dragostei izvorâte din Sfânta Treime pentru om şi făptură în general – notele Pr. Prof. Dumitru Stăniloae la Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola despre Sinoadele ce s-au ţinut la Rimini în Italia şi la Seleucia în Isauria*, XLV, în *Scrieri* II, *PSB* 16, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, 1988, pp. 159-160.

[175] Nikolai Berdiaev, *Sensul istoriei*, trad. Radu Păpăruţă, Ed. Polirom Iaşi, 1996, p. 87.

3. Postfaţa articolului. Ştiinţa între credinţă şi necredinţă.

Aprofundarea, atât de necesară în orice ştiinţă, a condus către specializarea cercetării. Teologul cărturar se află, din acest punct de vedere, într-un paradox dublu. Primul paradox îl împărtăşeşte cu alţi oameni de ştiinţă: pe de o parte, fără specializare nu se poate ancora cercetarea în datele realităţii, iar pe de altă parte, hiperspecializarea fără perspectivă generală este cel puţin inutilă, dacă nu periculoasă. Această problemă este redată şi într-un articol din această carte (*Cunoaşterea prin credinţă şi prin cercetare*, tradus în *Knowlwdge Through Research And Believing*). Al doilea paradox este propriu teologiei ca ştiinţă şi constă în faptul că teologia este şi nu este o ştiinţă. După cum îi spune numele, *theo-logía* ar fi ştiinţa despre Dumnezeu. Dar despre Dumnezeu un se poate face ştiinţă ca şi celelalte ştiinţe, ci doar cu adevărurile pe care le-a descoperit oamenilor El despre Sine.

Empiricul poate confirma anumite date ale Revelaţiei, iar Revelaţia naturală poate doar întări adevărurile formulate clar de Revelaţia supranaturală. Ştiinţele naturii, ale materiei, în sens strict, pornesc de la observaţii (empirice) asupra lumii văzute (fenomenale), pe care mintea omului le poate face autonom. Prima analiză a acestor observaţii, care duce la descoperirea unor legi fizice sau la formularea unor teorii ştiinţifice, este şi ea o muncă autonomă a minţii. A doua analiză a datelor ştiinţei, adică epistemologia, nu mai este ea însăşi ştiinţă în sens strict, ci filosofie, întrucât intervine hermeneutica datelor. *Philo-sophía*, dragostea de înţelepciune, înseamnă hermeneutică. Dar dragostea de înţelepciune poate să îl ducă pe om la descoperirea Înţelepciunii cu majusculă, Fiinţa divină care a creat şi proniază totul cu înţelepciunea Sa, ori dimpotrivă, spre o izolare, un refuz al deschiderii spre Dumnezeu. Prin ştiinţa propriu-zisă este vizată cunoaşterea lumii văzute, dar prin hermeneutică se face apel la principii care, deşi par raţionale, în virtutea celor cunoscute, nu sunt totuşi derivate direct din evidenţa empirică. De aceea se pot formula teorii de interpretare, hermeneutice sau epistemologice, la fel de bine formulate logic, la fel de posibil de acordat cu evidenţa empirică, dar opuse.

Datele evidenţei empirice fiind limitate şi limitative, omul poate cugeta autonom doar asupra legilor fizicii, a principiilor logicii şi a teoremelor matematice. Atât. Știinţă propriu-zisă este doar ceea ce se poate măsura cantitativ, respectiv raporturile care se pot deduce direct, ca invariabile, în lumea văzută sau în afirmaţiile omeneşti (în cazul logicii). Astronomia, geografia, geologia, chimia şi biologia sunt ştiinţe în măsura în care sunt fizică, iar aceasta în măsura în care e matematică. Sociologia şi psihologia sunt ştiinţă în măsura în care sunt matematică, statistică. Istoria este ştiinţă în măsura în care e o sumă de date empirice. Evident că toate aceste ştiinţe au alocate spaţii importante pentru ceea ce este mai mult decât empiric şi matematic. Dar toate aceste interpretări în plus sunt altceva.

Ne-am obişnuit să le spunem tuturor „ştiinţă”, ceea ce poate fi chiar periculos. Dacă spunem interpretării (hermeneuticii, epistemologiei) ştiinţă, o putem face cu condiţia să fim foarte atenţi la ceea ce o distinge de empiric şi matematic. Pentru că de ştiut, *ştim* în mod autonom doar ceea ce este empiric şi matematic, şi redat în limbaj

logic. Dar limbajul, la fel de logic, poate fi folosit pentru a se formula teorii interpretative opuse. Teoriile interpretative (hermeneutice, epistemologie) nu sunt tot una cu teoriile ştiinţifice.

De aceea nu pot fi de acord, de exemplu, că evoluţionismul ar fi o teorie *ştiinţifică*. Evoluţionismul nu este o teorie ştiinţifică, întrucât nu este verificabilă empiric. Dacă microevoluţia, care produce variaţia în cadrul speciei sau cel mult a categoriilor apropiate speciei este verificabilă empiric şi reală, nu este verificabilă empiric tocmai macroevoluţia, cea care defineşte conceptul darwinian de evoluţie. Avem ca date aripi de reptile şi aripi de pasăre. Putem deduce foarte rezonabil, pe teren ştiinţific, văzând rasele de găini, că speciile variază. Nu putem deduce la fel de rezonabil, întrucât *nu putem verifica empiric*, că aripa de reptilă s-a transformat cândva în aripă de pasăre – pentru a proba *macro*-evoluţia. Teoria macroevoluţiei, adică evoluţionismul darwinian, nu este o teorie ştiinţifică în sensul cel mai strict, ci este o teorie interpretativă. Observând microevoluţia, Darwin a considerat că a fost *posibilă* macroevoluţia, iar unii dintre emulii săi de până azi susţin că macroevoluţia este reală.

Ştiinţa propriu-zisă nu se bazează, însă, pe îndrăzneala cu care cineva face o afirmaţie, ci pe posibilitatea verificării ei empirice. Întrucât evoluţioniştii atei au de dus în primul rând o bătălie religioasă (împotriva lui Dumnezeu), ei ascund publicului sau minimalizează diferenţa netă dintre microevoluţie (necontestată de creaţionişti, de la Linné încoace) şi macroevoluţie. Astfel, ei caută să acrediteze ideea că evidenţele pentru microevoluţie probează şi macroevoluţia, adică transformarea categoriilor mari de vieţuitoare una în alta (cum ar fi, reptilele în păsări, în exemplul de mai sus). Dacă cercetarea s-ar dezbăra de luptele ideologice, s-ar constata că aşa *nu* se face ştiinţă. Ci mult mai onest este să se recunoască faptul incontestabil că evoluţionismul sau chiar cosmologia materialistă în ansamblu nu sunt teorii ştiinţifice în sens strict, ci teorii interpretative. Acestora li se poate opune creaţionismul, tot o teorie interpretativă, în care se afirmă că lumea, viaţa şi categoriile mari de vieţuitoare *nu* au apărut de la sine, una din alta sau din materie, ci au fost create de Dumnezeu.

Datele cu adevărat observabile nu Îl pot nici infirma nici confirma direct pe Dumnezeu. Ceea ce face această operaţie este doar credinţa în Dumnezeu sau refuzul ei. De aceea, cunoaşterea, întrucât are întotdeauna nevoie de interpretare, fără de care nimic nu e inteligibil dintre datele observabile prin simţuri, nu se poate reduce la cercetarea logico-empirică, ci are nevoie de o decizie a credinţei. Da sau nu. *Tertium non datur*. „Nu ştiu" este tot „nu", după adverbul cu care începe. Dar ce înseamnă „ştiu" al credinţei? Ştiinţa dată de credinţă nu este nici una izvorâtă direct din observaţia empirică, nici nu se confundă cu interpretarea (hermeneutica, epistemologia), deşi se relaţionează inevitabil cu acestea. Ştiinţa dată de credinţă provine dintr-o asumare.

Credinţa (în Dumnezeu) este o asumare a Revelaţiei supranaturale, transmisă nouă de profeţi, de Iisus Hristos (ca întrupare a Revelaţiei sau Revelaţie întrupată: ***καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο*** – **Ioan** 1,14) şi de Apostoli. Credem *în aceştia*? Ne asumăm învăţătura lor, ca una ce ne-a fost transmisă de către Dumnezeu. Nu credem în ei? Aceasta ar însemna să respingem învăţătura lor. Credinţa în Dumnezeu presupune atât asumarea raţionalităţii Revelaţiei, cât şi asumarea veridicităţii persoanelor care au

transmis-o. Două operaţii legate indisolubil. De aceea, credinţa în Dumnezeu este un efort al raţiunii, o asumare, o operaţie complexă. Ea nu se identifică cu „credinţa" în orice altceva. Credinţa în Dumnezeu este şi ea o convingere fundamentală, dar una care presupune reevaluarea tuturor celorlalte convingeri, pentru că răspunde la însăşi întrebarea asupra fundamentelor lumii şi a persoanei proprii.

Putem vorbi de o ştiinţă dată de credinţă? Evident, iar această cunoaştere dată de credinţă este una interpretativă. Este rezultatul alegerii unei interpretări *teonome*, nu autonome. Iată de ce teologia este şi nu este o ştiinţă. Întrucât Dumnezeu ni S-a revelat în Scriptură, în Hristos şi în Tradiţie (Biserică), teologia este o ştiinţă. Pentru că El însuşi ne porunceşte ca, dacă ne-am asumat credinţa în El, să nu o lăsăm neinstruită, ci să-i dăm îndreptarul Revelaţiei supranaturale: «Cercetaţi Scripturile, că socotiţi că în ele aveţi viaţă veşnică. Şi acelea sunt care mărturisesc despre Mine. Şi nu voiţi să veniţi la Mine, ca să aveţi viaţă!» (***Ioan*** 5,39-40).

Şi vedem că cercetarea Revelaţiei supranaturale, chiar a textului ei, dacă vrem, a Scripturilor, este un imperativ al vieţii veşnice. Deci credinciosul este inevitabil un cercetător, sau nu e credincios. Ci credinţa cuiva, dacă nu are dorinţa de a-L cunoaşte tot mai mult pe Dumnezeu şi a cunoaşte cuvintele Lui, nu e «lucrătoare prin iubire» (***Galateni*** 5,6). Nu este neapărat ca orice credincios să devină un cărturar al teologiei, în sensul specializării „instituţionale" în acest studiu. Dar nu există totuşi credincios pe care să nu-l intereseze Scriptura şi învăţăturile Bisericii în general (Tradiţia), ci acestea alimentează mereu sensurile cele mai profunde ale minţii sale. Aşa se întâmplă chiar şi în cazul lipsei şcolarizării (suficiente) de până acum două secole. Un credincios lipsit de şcoala instituţională, chiar dacă era analfabet, nu era analfabet în ale credinţei, ascultând sfintele slujbe şi predica – vehicule transmiţătoare ale Revelaţiei.

Mijloacele de ajungere la înţelepciune nu sunt un garant al acesteia. Astăzi avem toate mijloacele, inclusiv pe cele tehnice, dar nu toţi cei care le folosesc îşi cultivă înţelepciunea. Nici măcar multa ştiinţă nu e un garant al înţelepciunii. Ci înţelepciunea e arta interpretării, a hermeneuticii, a epistemologiei – şi ultima noţiune o putem înţelege ca aplicabilă, dacă vrem, teologiei. Această artă începe cu principiul care i se dă şi în virtutea căruia se aşează toate explicaţiile. Iar dacă principiul nostru hermeneutic este identic cu cel ontologic, atunci începem calea înţelepciunii noastre.

Calea înţelepciunii noastre începe, continuă şi se finalizează dacă şi numai dacă e aţintită spre Înţelepciunea ipostatică, Fiinţa atotînţeleaptă: «La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul.» (***Ioan*** 1,1).

In principio = „la început", dar şi ca principiu al lumii, acel principiu pe care îl căutau filosofii greci, unii identificându-l în Logos-ul divin (Heraclit). Acestora le răspunde Sf. Ioan *Theo-logul*, identificând Logos-ul cu Dumnezeu însuşi, o Persoană a treimii divine, care S-a întrupat, dând mărturie între oameni despre adevărurile revelate despre Dumnezeu.

Teologul cărturar trebuie să ştie de la început că nu propria sa minte îi va descoperi cele mai presus de minte, ci doar harul lui Dumnezeu. Iar întrucât nu suntem egali cu sfinţii care au ajuns la cunoaşterea nemijlocită a lui Dumnezeu, acest har se revarsă în noi întotdeauna prin munca altora: a autorilor inspiraţi ai Scripturii şi a sfinţilor Părinţi ai Bisericii. Toţi aceştia nu au scris pentru ca mesajul lor să rămână

necunoscut, prin necercetare, ci dimpotrivă, spre folosul nostru, a celor care, deşi nu ne putem ridica singuri la înălţimile lor spirituale, mărturisim totuşi dorul cunoaşterii lui Dumnezeu. Am avut prilejul, din păcate, să citesc cele scrise de unii cărturari într-ale teologiei care înjosesc Scripturile (biblice şi patristice – îmi place să înţeleg Tradiţia ca o continuare a Scripturii, a unicei Scripturi, *summa* a cuvintelor Cuvântului). Această înjosire a Scripturilor se datorează faptului că respectivii cărturari au mai puţină încredere în ele decât în ştiinţa autonomă. Avansul teoriilor materialiste, tot pe fondul necredinţei tot mai răspândite, i-a speriat pe mulţi cărturari ai Scripturilor. S-a considerat că, gata, din moment ce a venit Laplace şi a spus că în astronomie nu are nevoie de „ipoteza Dumnezeu”, iar apoi la fel au făcut Lyell în geologie, Darwin în biologie şi Freud în psihologie, ştiinţele ori sunt material**iste** ori nu sunt ştiinţe.

Corect epistemologic, însă, este să se accepte că autorii menţionaţi au conceput teorii interpretative, în care şi-au mărturisit necredinţa în opera lui Dumnezeu. Dar toate acestea nu sunt mai mult decât teorii interpretative, nu date ale ştiinţei. La fel sunt şi teoria Big Bang-ului şi evoluţionismul. Eu nu îmi amintesc să fi demonstrat cineva empiric că nu Dumnezeu a creat lumea, că nu au fost şase zile ale creaţiei, că aceste zile trebuie să se conformeze uniformismului sau că grupele mari de vieţuitoare nu au fost create separat de Dumnezeu. Cei ce nu cred în Dumnezeu, evident că nu pot avea decât aceste alternative pentru a încerca să-şi dea explicaţii la întrebările fundamentale, cu privire la originea lumii şi a tuturor existenţelor. Iar întrebarea referitoare la scop se cam lasă deoparte, pentru că lumea nu are un scop în sine, ci în Dumnezeu. Pe necredincioşi îi înţelegem: din dorinţa lor de a-L nega pe Dumnezeu, concep explicaţii care să-L excludă. Pe cei care se numesc credincioși, însă, nu îi putem înţelege, pentru că Dumnezeu ori este manifest, prezent în toate detaliile lumii, de la pronia către crini şi păsări până la cea pentru om, ori nu este. Dumnezeul filosofilor nu este unul real, ci doar Dumnezeul despre care Pascal a înţeles că este al lui Avraam, Isaac şi Iacov, adică aflat în dialog personal cu noi, chiar dacă din depărtare, din cauza păcatelor noastre. Iar cine nu se vede pe sine păcătos şi ezită să accepte adevărul Scripturii că toţi oamenii sunt păcătoşi (***Ro***. 3; 1 ***Ioan*** 1,8), afară de Fiul Omului (2 ***Cor***. 5,21; ***Evr***. 4,15; 1 ***Pt***. 2,22), acela să înceapă cu aceasta: lipsa însăşi a unei credinţe ferme nu este un păcat de ajuns care să ne îndepărteze de Dumnezeu?

De aceea nu putem începe decât cu Revelaţia supranaturală, şi nu oricum: „Cunoştinţa duhovnicească nu se iveşte numai din cugetare, ci se dă de la Dumnezeu, după har, celor smeriţi la cuget. Că cel ce citeşte Scripturile, poate le cunoaşte în parte; nu e de mirare, mai ales dacă e lucrător. Dar unul ca acesta nu are cunoştinţa lui Dumnezeu, ci trebuie să asculte cuvintele celor care au cunoştinţă de Dumnezeu: Prooroci, Apostoli, Sfinţi Părinţi (Preoţi)”.[176]

Oricât s-ar autoeduca cineva, informaţia o ia din exterior, o importă. Iar informaţia influenţează şi modul în care mintea procesează. Mintea e înzestrată cu o capacitate înnăscută de a cugeta şi de a se exprima.[177] Dar informaţia primită modifică

---

[176] Pr. Arsenie Boca, *Seminţe duhovniceşti*, Ed. Lumea credinţei, Bucureşti, 2009, p. 80.

[177] Cf. Steven Pinker, *El instinto del lenguaje. Cómo crea el lenguaje la mente*, trad. José Manuel Igoa Gonzáles, Alianza Editorial, 2001, pp. 287-324. Eric H. Lenneberg, *Fundamentos biológicos del*

acest program de bază al minţii. Primul sistem de operare al minţii este limba maternă. Iar aceasta vine însoţită de o tradiţie culturală, gata încărcată cu moduri de a gândi, prin expresiile ei, prin zicătorile şi proverbele populare atât de înrădăcinate într-o limbă de parcă ar fi lexeme de sine stătătoare.

De aceea, e foarte important ce dăm morii minţii să macine. Desigur că e la fel de important ca moara minţii să macine bine – i.e., să caute adevărul. Dar sporirea înţelegerii e şi ea influenţată de informaţia primită. Astfel, respingând cineva Revelaţia, se va lipsi de bogăţia de înţelesuri, niciodată epuizabile, pe care aceasta ni le oferă. Revelaţia se instalează treptat în mintea omului, pe măsură ce acesta reflectă asupra ei. Revelaţia nu se poate instala în minte fără improprierea treptată a unui nou sistem de operare al minţii, cel mai important (sau singurul important), în ordine cronologică, după limba maternă însoţită de cultura naţională. Cei care au primit Revelaţia mărturisesc că acest nou sistem de operare al minţii, introdus de ea, e superior chiar limbii materne şi culturii naţionale. Limba maternă însăşi şi cultura naţională sunt îmbogăţite de Revelaţie cu un nou limbaj şi o nouă cultură – limba şi cultura lui Dumnezeu. Dacă alimentele au nutrienţi de bază, dacă medicamentele au substanţe active, aşa ceva este Revelaţia pentru orice limbă maternă şi cultură naţională: esenţialul, informaţia cea mai importantă. Este aşa, întrucât mesajul e transmis de însuşi Dumnezeu, Care a preluat, prin profeţi (la modul general, incluzând în Duhul profetic Apostolii şi pe Iisus Hristos, Profetul prin excelenţă) noţiuni din limbajul omenesc, pe care le-a transformat, ca să corespundă mai bine superiorităţii mesajului. Iniţial s-a întâmplat aceasta în ebraică, greacă, latină, dar apoi catalizând şi alte limbi, chiar cu vocabularul lor de bază în acest sens – ne putem bucura că româna este extrem de îmbogăţită de Revelaţie!

Nu doar prin noul limbaj, ci mai ales prin noua manieră de a cugeta, însănătoşind mintea şi curăţând-o de idolii minţii, de limitările „autonomiei" (i.e., izolării de Dumnezeu, Izvorul sensului), Revelaţia este cel mai bun sistem de operare pe care îl poate dobândi mintea vreodată. Prin acest nou mod de cugetare, minţii i se deschid perspective nebănuite, omul percepând chiar lumea în care trăia până atunci în cu totul alţi termeni, într-o altă optică, identificând noi relaţionări şi ierarhia autentică a valorilor. De foarte multe ori, această nouă perspectivă, superioară, nici nu se poate comunica celor care refuză Revelaţia, rămânând cu sisteme de operare a minţii inferioare, vetuste.

Respingând cineva Revelaţia, chiar dacă pare că o înţelege, atunci când o critică, sau chiar atunci când îi pare aliat (vezi eseul *Creştinismul ca mască*), de fapt n-a priceput nimic. Pentru că e nevoie şi de o experienţă a minţii, o lucrare a ei, o meditare continuă asupra unor adevăruri atât de profunde cum sunt cele revelate.

---

lenguaje, Alianza Editorial, Madrid, 1975, pp. 282-288. Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, trad. Irina Izverna Tarabac, Ed. Polirom, Iaşi, 1998, p. 37 sq. Franz Boas, *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural* [*The Mind of Primitive Man*], Solar / Hachette, Buenos Aires, 1964, pp. 19-33, 49-65, 144 ş.a. Emil Ionescu, *Manual de lingvistică generală*, Ed. All, Bucureşti, 1997, pp. 94-112, 106-107. Patrick Suppes, *Metafizica probabilistă*, trad. Adrian-Paul Iliescu şi Valentin Mureşan, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1990, pp. 211-220.

Viaţa în conformitate cu voia lui Dumnezeu, adică sfinţenia, duce la o înţelegere mai rapidă şi sporită a Revelaţiei (cum arăta Pr. Arsenie Boca în citatul de mai sus). Dar, cu toate acestea, şi mintea noastră, a celor ce nici n-am început drumul sfinţeniei poate înseta după Adevărul revelat. Iar dacă va tot lucra, căutând să se conformeze Revelaţiei (idem), nu va rămâne fără folos. Iar folosul adevărat e întotdeauna împărtăşit cu ceilalţi, e comunitar şi niciodată doar individual. În trupul lui Hristos organele sunt profund interconectate. Iar în acest Trup, şi mintea păcătoşilor însetaţi după adevăr se poate sătura cu «fărâmiturile care cad de la masa stăpânilor lor» (***Matei*** 15,27), adică a Domnului Iisus Hristos şi a sfinţilor. Condiţia este calitatea acestei hrane spirituale, să nu facem rabat de la calitatea duhovnicească a informaţiei procesate de mintea noastră. Să ne încredem, adică, în ce ne-au descoperit Iisus Hristos şi sfinţii Bisericii mai mult decât în ştiinţa profană, care de multe ori este deturnată (manipulator, ideologic) împotriva adevărurilor revelate.

Iată de ce, tot ce scriu eu nu poate fi decât un rezultat al firmiturilor pe care, ca un rob nevrednic, le-am primit de la masa stăpânilor mei: Iisus Hristos, Maica Domnului şi sfinţii. Stăpânii aceştia asumaţi sunt generoşi. În ceea ce am greşit sau omis e nepriceperea mea.

Lumea se crede astăzi emancipată, eliberată de stăpâni de orice fel. De la întunericul „iluminist" încoace guvernează eul tiran, care îl forţează pe om să-şi urmeze toate patimile, cum sfătuieşte şi Freud, în acelaşi duh rătăcit. Dumnezeu, deşi singurul atotputernic, nu forţează. El întotdeauna lasă libertatea alegerii: «**Dacă** vrea cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi să-Mi urmeze Mie.» (***Matei*** 16,24). Dumnezeu ne dă de ales. Patima mândriei nu vrea, însă, să dea alternativă: acest demon (în persoană sau ca gând propriu) *porunceşte*. Aceasta este principala cauză pentru care oamenii resping Revelaţia. Pentru că Revelaţia mărturiseşte constant că propria noastră raţiune nu este suficientă pentru a-L cunoaşte, chiar şi în limite umane, pe Dumnezeu; propria noastră raţiune nu este suficientă nici măcar pentru a ne elucida ce e bine şi ce e rău pentru fiecare dintre noi. De aceea acceptarea Revelaţiei e dublată de lepădarea de sine: nu de ceea ce a sădit Dumnezeu în noi, nu de propria noastră raţiune (cum propun unele idei extreme ale Orientului), ci lepădarea de autosuficienţă. Autosuficienţa, numită de Sfinţii Părinţi „părerea de sine", adică supraestimarea propriilor calităţi, începând cu raţiunea, este născută din mândrie. Autosuficienţa defineşte o nuanţă a mândriei prin care înţelegem mai bine de ce această patimă nu lasă loc receptării Revelaţiei: când cineva se absolutizează pe sine, nu are nevoie de Absolutul adevărat, ba Acesta chiar îl deranjează.

Spunea Sfântul Apostol Pavel: «Căci va veni o vreme când nu vor mai suferi învăţătura sănătoasă, ci - dornici să-şi desfăteze auzul - îşi vor grămădi învăţători după poftele lor,/ Şi îşi vor întoarce auzul de la adevăr şi se vor abate către basme (*mituri* !). [*ἐπὶ δὲ τοὺς* ***μύθους*** *ἐκτραπήσονται*]» (2 ***Timotei*** 4,3-4). [Îmi place întotdeauna să subliniez atunci când Scriptura se referă la mituri – ceea ce nu reiese suficient de clar din traduceri (i.e., *basme*). Critica biblică relativizantă, care pune semnul egal între Revelaţia creştină şi mituri trece prea uşor cu vederea insistenţa Scripturii pe rătăcirea miturilor, sursa religiilor păgâne – atitudine selectivă a autorilor inspiraţi (critică, de partea adevărului revelat de această dată) fără precedent în literatura religioasă.] Calea

spre Adevăr este, însă, cea tot mai refuzată, a *ascultării*. Nu a ascultării credule, iraţionale, ci a ascultării asumate raţional faţă de Dumnezeu şi cei pe care El i-a implicat în lucrarea Sa (sfinţii). Pe toţi ne invită la această lucrare sfinţitoare, iar noi ne implicăm în măsura ascultării de Dumnezeu. Neascultarea de Dumnezeu l-a scos pe om afară din rai, iar ascultarea *de El* îl readuce în rai.

Iată ce ne îndeamnă şi Hristos: «Nici învăţători să nu vă numiţi, că Învăţătorul vostru este unul: Hristos./ Şi care este mai mare între voi să fie slujitorul vostru./ Cine se va înălţa pe sine se va smeri, şi cine se va smeri pe sine se va înălţa.» (***Matei*** 23,10-12).

Revenind la această încercare de teorie a cunoaşterii, din perspectivă creştină, pe care o fac în această introducere, observăm şi reţinem faptul că mintea noastră nu poate ajunge la nicio concluzie fără informaţie externă. Raţiunea noastră nu se poate baza doar pe ea. Deci autonomia ei e o minciună. Necesitatea informaţiei externe e o mărturie a imperfecţiunii raţiunii, adulată „oficial" de la Revoluţia franceză încoace în locul lui Dumnezeu. Mintea, deci, trebuie să asculte de cineva, fie că vrea, fie că nu vrea, pentru că singură nu poate poseda adevărul. De aceea, firmituri ale Adevărului sunt mai bune decât marile teorii care amăgesc lumea (inclusiv cea academică) cu precădere de vreo două-trei secole încoace. Toţi teoretizăm, important este însă dacă substituim Revelaţia cu presupunerile noastre sau nu (vezi în acest sens articolul despre Sf. Vasile cel Mare: *St. Basil's Interpretation of the Scripture in Hexaemeron with the Help of the Science*).

Raţionalismul nu este un maximum al raţiunii, ci o văduvire a ei de cel mai *important izvor al cunoaşterii: Revelaţia*. Acest izvor este de la Dumnezeu, Care e tocmai Adevărul sau plinătatea sensului, Cel în care tot ceea ce există îşi găseşte explicaţie. De aceea, mai subliniem o dată un fragment din cele citate mai sus:

Mi se pare emblematică şi cuprinzătoare, pentru poziţia ortodoxă în legătură cu raportul dintre cunoaşterea profană (ştiinţă) şi Revelaţie, o meditaţie a părintelui Arsenie Boca: „Mult necaz s-a întâmplat între oameni de pe urma neînţelegerii în cuvinte. Nu toţi înţeleg prin acelaşi cuvânt, acelaşi lucru. Cât despre gânduri, neînţelegerea e şi mai mare. (...) **La gâlceava se încaieră şi următoarele perechi de termeni: sufletul cu trupul, raţiunea cu instinctul, ştiinţa cu credinţa, sau mai bine zis, neştiinţa cu credinţa.** Iar cu Dumnezeu se gâlcevesc făpturile Sale: îngerul căzut şi omul decăzut. La rândul său, omul decăzut, câtă vreme stăruie în decăderea sa, înseamnă că nu vrea să priceapă deosebirea între virtute şi păcat, ci, după mintea lui, totul e natură şi nimic mai mult. Ce nu vede, nu există. Dumnezeu, nemurire, înviere, judecată, diavol şi iad, - astea-s vorbe de ameţire a minţii, bune pentru proşti. (...) Da, el e măsura lumii; nu ştiam. Oare cine-l ţine din umbră, că cele pământeşti le crede - de vreme ce nu s-a răsculat nimeni împotriva piramidelor Egiptului - pe când cele cereşti şi veşnice nu vrea să le primească? Dar felul ăsta de oameni, nu cred nici ce văd; vederea lor nu plăteşte nimic. Mai mult s-ar folosi să fie orbi, decât orbi fără să ştie şi să se ţină că văd. **Din nefericire asta e tragedia în care se cufundă mulţime de oameni, dar mai cu deosebire oamenii mărginaşi în ştiinţă şi crescuţi unilateral în cunoştinţe. Nu e bine aşa, ci precum urmărim o armonie între facultăţile sufleteşti, tot aşa trebuie să urmărim o armonie şi între cunoştinţele din cât mai**

multe domenii, precum şi o sinteză a acestora cu viaţa. Multă ştiinţă apropie pe om de Dumnezeu, puţină ştiinţă îl îndepărtează şi de ştiinţă şi de Dumnezeu. Iar omul atâta preţuieşte câtă apropiere de Dumnezeu şi-a câştigat în sine. Dumnezeu i-a dat o valoare mare, însă trebuie şi el să şi-o câştige. Dar dacă nu vrea, Dumnezeu nu are nici o vină. Ştiinţa, filosofia, medicina şi celelalte discipline ale preocupărilor omeneşti, chiar şi dreptul, care pune crucea pe masa de judecată, toate la un loc nu pot să dovedească, nici că există Dumnezeu, nici că nu există. Toate aceste discipline ale ştiinţei sunt însă folositoare când îşi cunosc marginile şi când nu trec într-o altă zonă a existenţei, unde nu au competenţă şi nici mijloace de cercetare. În ştiinţă e savantul care sondează necunoscutul prin teorii şi le verifică pe urmă, dacă aduc lumină şi corespund realităţii sau ba. Savantul se ajută de teorie, teoremă, noţiuni, experienţe, concluzii, care formează o bază pentru noi cercetări. Adevărul lucrurilor, însă, e mult mai mult decât atâta; depăşeşte măsurile omului. Revelaţia n-are a ţine pas cu vremea; **nu e cazul adaptării Bisericii la spiritul timpului întrucât toate ştiinţele trebuie să ajungă la ce a revelat Dumnezeu**. În credinţă, în religie este sfântul, care are alte mijloace de aflare a adevărului. Lui i se revelează, i se descopere o lume mai mare, temelia lumii acesteia. În cunoştinţa lui, nu are teorii, nici aparate, ci e angajată viaţa lui. Sfântul nu cercetează. Viaţa lui curată e mijlocul de cunoaştere a unei realităţi pe care cercetătorul savant n-o poate prinde niciodată. Ştiinţa nu angajează viaţa, de aceea nici n-o poate pricepe şi nici n-o poate crea. Sfinţenia însă tocmai viaţa o angajează. Iar sfântul desăvârşit, care şi-a angajat viaţa şi a arătat că o poate şi crea, înviind morţi şi făcând ochi unde nu erau, e singur Iisus.”. [178]

---

[178] Pr. Arsenie Boca, *Cărarea Împărăţiei*, Ed. Sfintei Episcopii Ortodoxe Române a Aradului, 1995, pp. 209-211.

CRUCE ŞI SFINŢENIE
Cinstirea Sfintei Cruci şi Sfinţii împăraţi Constantin şi Elena

Publicat: Şerban Drugaş, *Cruce şi sfinţenie*, în *OT*, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Oradea, nr. 4, 2003, pp. 132 sq.

Motto: «Învierea lui Hristos văzând, să ne închinăm Sfântului Domnului Iisus, unuia celui fără de păcat. Crucii Tale ne închinăm, Hristoase, şi sfântă Învierea Ta o lăudăm şi o slăvim, că Tu eşti Dumnezeul nostru, afară de Tine pe altul nu ştim, numele Tău numim. Veniţi toţi credincioşii să ne închinăm sfintei Învierii lui Hristos, că iată a venit prin cruce bucurie la toată lumea, totdeauna binecuvântând pe Domnul, lăudăm învierea lui, că, răstignire răbdând pentru noi, cu moartea pe moarte a stricat.»

1. Introducere.

Două sărbători legate între ele au în centru Crucea de viaţă făcătoare a Mântuitorului Iisus Hristos: Înălţarea Sfintei Cruci (14 septembrie 326) şi Sfinţii Împăraţi Constantin şi Elena (29 mai). Crucea şi sfinţenia ca şi căi spre Dumnezeu guvernează cele două sărbători.

Sfântul împărat Constantin a biruit prin Cruce armata lui Maxenţiu, după care a eliberat creştinismul de persecuţii, odată cu Edictul de la Milano (313) începând să se dezvolte în lume, în numele Crucii, o conştiinţă a libertăţii religioase şi de conştiinţă, pentru ca nimeni să nu mai sufere precum Iisus Hristos, Dumnezeu cel răstignit din pricina păcatelor noastre [1].

Sfânta Elena este cea care a găsit obiectul Sfintei Cruci, care a fost înălţată în biserică spre închinare [2]. Cu toate că Sfânta cruce era cinstită de la începuturile creştinismului, cum atestă mărturiile arheologice, se poate spune că aceşti împăraţi sfinţi au ajutat lumea să redescopere crucea. Modernitatea a adus cu ea o opacitate faţă de lucrarea tainică a lui Dumnezeu, deci o reducţie raţionalistă faţă de sfinţenie, prin care omul îşi consideră natura căzută drept criteriu ultim şi absolut; iar într-o lume a luptei pentru supravieţuire taina Crucii devine ininteligibilă, în măsura în care dragostea jertfelnică este ea însăşi indezirabilă. De aceea, lumea trebuie să îşi reamintească, pentru a rămâne umană, întrucât fără Dumnezeu omul se bestializează, de puterea Crucii – lui Hristos şi a noastră – şi de adâncimea sfinţeniei lui Dumnezeu pe care El ne-o face a noastră, pentru ca noi să putem fi ai Săi fericiţi fii în veşnicie.

---

[1] Cf. Arhim. Cleopa Ilie, *Predici la praznicele împărăteşti şi la sfinţii de peste an*, Ed. Episcopiei Romanului, 1996, p. 398 şi *passim*.

[2] Cf. id., *ibid.*, p. 79 sq. Cf. *Istoria bisericească universală*, vol. 1, ed. a II-a revăzută şi completată, Ed. IBMBOR, 1975, pp. 103-108.

2. Teologia crucii.

«Căci Hristos nu m-a trimis ca să botez, ci să binevestesc, dar nu cu înţelepciunea cuvântului, ca să nu rămână zadarnică crucea lui Hristos. Căci cuvântul Crucii, pentru cei ce pier este nebunie; iar pentru noi, cei care ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu» (1 ***Cor***. 1, 17-18).

Cei care nu cinstesc Sfânta Cruce spun că sintagma «cuvântul / propovăduirea Crucii» se referă *numai* la mărturisirea patimilor lui Hristos. Nimic mai adevărat că Sfântul Apostol Pavel vorbeşte, în prim plan, despre caracterul supraraţional şi de aceea de taină parţial înţeleasă de noi, care însă credem în ea, dar complet de neînţeles pentru necredincioşi a învăţăturii creştine, care nu este propovăduită conform cu prejudecăţile sau stereotipiile filozofiei nici unei vremi, ci urmând o înţelepciune mult mai înaltă: «Căci de vreme ce întru înţelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înţelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mântuiască pe cei ce cred prin *nebunia propovăduirii*.» (1 *Corinteni* 1, 21).

Ideea propovăduirii unui Dumnezeu răstignit i-a scandalizat pe greci şi romani şi încă îi scandalizează pe mulţi care nu înţeleg taina chenozei, a smeririi lui Dumnezeu până la moartea pe cruce (*Filip*. 2, 5-11).

Aceştia sunt îndeobşte aceiaşi care nu înţeleg taina lucrării smerite a lui Dumnezeu în general: „De ce lucrează Dumnezeu prin călăuzirea smerită a celor ce cred în El, până şi minunile Sale fiind smerite, în loc ca puterea Sa să se manifeste tăios şi intransigent în lume?”

— «Şi când s-au împlinit zilele înălţării Sale, El S-a hotărât să meargă la Ierusalim. Şi a trimis vestitori înaintea Lui. Şi ei, mergând, au intrat într-un sat de samarineni, ca să facă pregătiri pentru El. Dar ei nu L-au primit, pentru că El se îndrepta spre Ierusalim. Şi văzând aceasta, ucenicii *Iacov şi Ioan I-au zis: Doamne, vrei să zicem să se coboare foc din cer şi să-i mistuie*, cum a făcut şi Ilie? Iar El, întorcându-Se, i-a certat şi le-a zis: *Nu ştiţi, oare, fiii cărui duh sunteţi? Căci Fiul Omului n-a venit ca să piardă sufletele oamenilor, ci ca să le mântuiască*.» (Luca 9, 51-55).

Un asemenea „dumnezeu”, care ar da curs căilor acestui duh, nu doreşte dragostea liberă, ci ar fi un tiran, nu un ziditor al omului nou (cf. *Ef*. 2, 15), care-şi începe zidirea dinăuntru, ci doreşte o stăpânire exterioară, forţată, şi de aceea un asemenea „dumnezeu” este după chipul şi asemănarea diavolului. Iisus Hristos îşi asumă umanitatea desăvârşit şi de aceea minunile Sale sunt numai pentru alţii, nu pentru a se „salva” de slăbiciunile (nepăcătoase ale) firii omeneşti odată asumate. De aceea El nu dă satisfacţie celor ce strigă: «Tu, Cel ce dărâmi templul şi în trei zile îl zideşti, mântuieşte-Te pe Tine Însuţi! Dacă eşti Fiul lui Dumnezeu, coboară-Te de pe cruce! (…) Pe alţii i-a mântuit, iar pe Sine nu poate să Se mântuiască! Dacă este regele lui Israel, să Se coboare acum de pe cruce, şi vom crede în El. S-a încrezut în Dumnezeu: Să-L scape acum, dacă-L vrea pe El! Căci a zis: Sunt Fiul lui Dumnezeu» (***Matei*** 27, 40, 42-43).

Hristos îşi asumă felul de moarte cu care ştia că va fi întâmpinat, căci răutatea (noastră) nu rezistă tentaţiei de a răstigni Binele, minciuna (noastră) a răstigni Adevărul. Iisus ar fi dorit îmbunarea cât mai grabnică a noastră ; nu este a lui Dumnezeu a-şi dori violenţa, dar tot el ştia că o lume a violenţei ca aceasta a noastră, va da un răspuns negativ în cel mai înalt grad lui Dumnezeu venit smerit în ea pentru a o dezvăţa de patimi, ştia că răspunsul lumii va fi răstignirea Sa, dar şi-a asumat această consecinţă a venirii Sale, din dragoste, pentru a nu precupeţi nici un efort în deschiderea căii spre îndumnezeirea noastră [3].

Mai mult, purtând crucea, dragostea Sa s-a deschis cel mai deplin şi în acest fel ni s-a arătat că este posibil: dacă Hristos a îndurat toate pentru a nu se dezice de bunătate, fără să Se „avantajeze" cu puterea Sa dumnezeiască (poate şi de aici: «Eli, Eli, lama sabachtani» /***Matei***. 27, 46/, căci umanitatea lui Hristos nu a beneficiat de nici un fel de alinare în suferinţă din partea puterii sale dumnezeieşti, Dumnezeu Cel întrupat nedorind să-şi poarte crucea altfel decât ca şi cel mai simplu dintre oameni), şi noi trebuie să urmăm aceeaşi cale: prin cruce la înviere. Există o *theologia crucis* în ortodoxie: crucea are un loc important în mântuire pentru că Iisus Hristos o foloseşte ca mijloc al biruirii morţii — de aceea semnul Sfintei Cruci devine o icoană a acestei biruinţe. Dar niciodată crucea ca violenţă a celor ce răstignesc sau ca suferinţă pură nu poate fi privită în ortodoxie ca scop, ceea ce nu scade valoarea actului răstignirii, dar îl scoate din contextul dorinţei lui Dumnezeu ca oamenii să săvârşească această violenţă asupra Sa (Anselm de Canterbury), ci răstignirea este un mijloc / instrument prevăzut şi asumat de Dumnezeu cel întrupat pentru confruntarea cu moartea [4].

Anselm de Canterbury [5] Îl vede pe Iisus Hristos ca singura cale a mântuirii pentru că doar El este capabil să aducă lui Dumnezeu satisfacţia supremă, prin jertfa cea mai presus de alte jertfe — din acest motiv teologia lui şi toată teologia occidentală, catolică sau protestantă, derivată din ea, se deosebesc esenţial de teologia ortodoxă. Şi în ortodoxie Iisus Hristos este calea spre mântuire, iar jertfa Lui ne descoperă nemăsurata Sa dragoste de oameni, însă raportul dintre ele este, subtil dar esenţial, altul. La Anselm, Iisus Hristos este important în relaţia dintre Dumnezeu şi om nu atât prin ceea ce este El, ci pentru că această poziţie ontologică a Sa, care se întinde asupra firii dumnezeieşti şi omeneşti deopotrivă, face posibilă „satisfacţia", plătirea datoriei pe care o avea omenia către Dumnezeu din cauza păcatului. În acest context, centrală nu

---

[3] P. Nellas, *Omul animal îndumnezeit*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, *passim*.

[4] Gh. Florovski, *Ethosul Bisericii Ortodoxe*, în *MA*, trad. Pr. prof. T. Bodogae, anul XXVI, 10-12, 1981, pp. 745-749; Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2, Ed. IBMBOR, 1997, pp. 86-102; Cf. Diac. Asist. Ioan Caraza, *Sfânta Cruce, semnul luminii line a sfintei slave. Spiritualitatea ortodoxă în perioada dinaintea Sfintelor Paşti*, în *ORT*, anul XLVI, nr. 4, octombrie-decembrie, 1994, Bucureşti, pp. 10-16; Cf. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Jertfa crucii şi învierea lui Hristos în viaţa creştinului*, în *ORT*, anul XLVI, nr. 4, octombrie-decembrie, 1994, Bucureşti, pp. 3-9; P. Nellas, *op. cit.*, *passim*; cf. René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, trad. Miruna Runcan, Ed. Nemira, 1999, pp. 239-254 sq.; Id., *Ţapul ispăşitor*, trad. Theodor Rogin, Ed. Nemira, 2000, pp. 131-145; Id., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Ed. Grasset, 1999, pp. 181-200.

[5] Cf. Anselm de Canterbury, *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, trad. Emanuel Grosu, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, cartea I, pp. 58-177.

este relaţia reală, concretă, dintre Dumnezeu şi om, ci păcatul şi „satisfacţia”. Iisus Hristos însuşi este necesar mântuirii pentru că El poate aduce lui Dumnezeu „satisfacţia” pentru păcat, iar nu, cum arată ortodoxia, întrucât El este Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul. Dacă altcineva ar putea aduce această „satisfacţie”, atunci acela ar putea fi calea spre mântuire, dar cum numai Iisus Hristos deţine poziţia ontologică favorabilă acestui act, doar El poate fi calea spre mântuire. Şi în ortodoxie este foarte important faptul că păcatul alterează relaţia omului cu Dumnezeu, însă relaţia dintre Dumnezeu şi om nu este una juridică, ci ontologică: Sfinţii Vasile cel Mare şi Grigorie de Nyssa vorbesc despre Iisus Hristos ca despre un doctor venit să-l vindece pe omul care a ajuns muribund trupeşte şi sufleteşte din cauza bolii păcatului, dar acest Doctor, întrucât este iubire (1 *Ioan* 4,8), nu este preocupat de plata acţiunilor sale vindecătoare, ci de un singur lucru: însănătoşirea pacientului [6].

Anselm încearcă să împace forţat iubirea lui Dumnezeu cu necesitatea satisfacţiei, dar dominanta juridică-exterioară a gândirii sale se dezvăluie în afirmaţii ca aceasta: „Cine nu îi acordă lui Dumnezeu onoarea datorată, îi răpeşte lui Dumnezeu ceea ce este al său şi îl dezonorează; şi asta înseamnă a păcătui. Atâta vreme cât nu achită ceea ce a răpit, rămâne în păcat. Şi nu e suficient să restituie doar ceea ce a fost răpit, ci, pentru ofensa adusă, trebuie să înapoieze mai mult decât a luat. Căci, după cum cel care dăunează sănătăţii cuiva, dacă îi redă acestuia sănătatea, nu e suficient decât dacă adaugă [şi] o recompensă pentru durerea nedreaptă pricinuită astfel, la fel, cel care lezează demnitatea cuiva nu e suficient să-i redea onoarea [cuvenită], dacă nu adaugă ceva care să placă celui dezonorat, pe măsura neplăcerii pe care i-a provocat-o dezonorându-l. Trebuie chiar subliniat faptul că, atunci când cineva înapoiază ce a luat pe nedrept, trebuie să dea [în plus] ceva ce nu i s-ar putea cere de n-ar fi luat ceea ce era străin. Aşadar, oricine păcătuieşte trebuie să-i restituie lui Dumnezeu onoarea de care l-a lipsit şi aceasta este satisfacţia pe care orice păcătos o datorează lui Dumnezeu”[7].

Nu ar rămâne decât să-i întrebăm pe creştini ce doctor vindecător al sufletelor lor ar dori să aibă: pe cel punitiv, mândru şi necruţător (în numele iubirii?) pe care îl presupune Anselm, care îl face pe Dumnezeu să pretindă de la om, ca într-un tribunal pământesc, şi acesta necruţător, nu numai ispăşirea infracţiunii conform Codului Penal prin închisoare şi despăgubiri, dar şi plata daunelor morale, sau pe Doctorul milostiv care este şi Părinte (nu inchizitor) al oamenilor şi abia aşteaptă însănătoşirea lor, cum este Cel propovăduit de Sfinţii fraţi cappadocieni, Vasile cel Mare şi Grigorie de Nyssa? Dragostea lui Dumnezeu pentru om este nebună şi de aceea ea nu va putea fi niciodată înţeleasă de raţionalişti, iar Anselm este un raţionalist. Raţiunea dragostei şi a lucrărilor Dumnezeieşti este mai presus de raţiunile lumii şi de aceea Sfântul Apostol Pavel exclama «O, adâncul bogăţiei şi al înţelepciunii şi al ştiinţei lui Dumnezeu! Cât sunt de necercetate judecăţile Lui şi cât sunt de nepătrunse căile Lui! » (Romani 11,

---

[6] Sfântul Vasie cel Mare, Omilia a IX-a, *Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, III, IX, în *Scrieri* I, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 1986, pp. 437, 446; Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, în Scrieri II, PSB 30, trad. Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, 1998, cap. 15, 16, 26-40, pp. 310, 312, 322-346.

[7] Anselm de Canterbury, *op. cit.*, I, 11, p. 105.

33). Şi spunea: «Căci cuvântul Crucii, pentru cei ce pier, este nebunie; iar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu. Căci scris este: "Pierde-voi înţelepciunea înţelepţilor şi ştiinţa celor învăţaţi voi nimici-o". Unde este înţeleptul? Unde e cărturarul? Unde e cercetătorul acestui veac? *Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înţelepciunea lumii acesteia* ? *Căci de vreme ce întru înţelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înţelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii*. Fiindcă şi iudeii cer semne, iar elinii caută înţelepciune, / Însă noi propovăduim pe Hristos cel răstignit: pentru iudei, sminteală; pentru neamuri, nebunie. Dar pentru cei chemaţi, şi iudei şi elini: pe Hristos, puterea lui Dumnezeu şi înţelepciunea lui Dumnezeu. *Pentru că fapta lui Dumnezeu, socotită de către oameni nebunie, este mai înţeleaptă decât înţelepciunea lor şi ceea ce se pare ca slăbiciune a lui Dumnezeu, mai puternică decât tăria oamenilor*» (1 *Cor*. 1,18-25).

Răspunsul la întrebarea lui Anselm „Spune aşadar: cu ce plăteşti lui Dumnezeu pentru păcatul tău?”, pe care îl dă interlocutorul său: „Cu pocăinţă, inimă mâhnită şi umilită, înfrânare şi cazne felurite ale trupului, cu îndurarea care dă şi iartă şi [de asemenea] cu ascultarea”, devine astfel mai de bun simţ decât teoria maestrului său, întrucât dacă e vorba de datoriile pe care le avem spre Dumnezeu (cf. Pilda datornicului nemilostiv – Matei 18,23-35), ele sunt reprezentate de faptele dragostei, pe care fiecare le împlineşte pe măsura sa, iar nu „satisfacţia” pe care o cere Anselm, nu însă şi Dumnezeu, care nu cere oamenilor ceva pentru El, ci doreşte ca aceştia, copiii Săi, să se însănătoşească moral şi să poată umbla din nou pe căile virtuţii, spre El, după cum arată şi Sf. Grigorie de Nyssa: „Desigur că celor ce urmează pe Hristos nu le îngăduie firea să-L imite întru toate, dar totuşi deocamdată le primeşte numai cât au putut realiza cu puterile lor, scontându-le restul pentru timpurile viitoare” [8].

Anselm spune că “Tatăl I-a poruncit Fiului să înfrunte moartea din libera sa voinţă”[9] pentru a aduce satisfacţie Tatălui prin ascultare [10]. Dar Sfântul Macarie Egipteanul [11] arată că Dumnezeu nu suferă de pe urma păcatelor noastre, ci acestea ne implică doar pe noi.

Aşa cum arată Pr. Dumitru Stăniloae, „Teologia apuseană contemporană găseşte inacceptabilă ideea patristică a nepătimirii (ἀπάθεια) lui Dumnezeu, vrând să-L vadă pe Dumnezeu participând la durerile omeneşti” [12]

— Acest dolorism apusean este strâns împletit cu sacrificialismul anselmian, unde păcatul apare ca o problemă care-I aduce atingere (demnităţii, onoarei) lui Dumnezeu. Şi astfel, Fiul lui Dumnezeu vine să Se aducă jertfă îl locul jertfelor Legii Vechi pentru a satisface onoarea rănită a lui Dumnezeu. Cu alte cuvine, *în gândirea*

---

[8] Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 335.
[9] Anselm de Canterbury, *op. cit.*, I, 10, p. 95.
[10] *Ibid*., p. 97.
[11] Sf. Macarie Egipteanul, *Scrieri*, PSB 34, trad. Constantin Corniţescu, Ed. IBMBOR, 1992, Omilia a XII-a, 2, p. 142.
[12] Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, notă la Sf. Atanasie cel Mare, *Către Epictet, episcopul Corintului*, VI, în *Scrieri* II, trad. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR 1988, p. 172.

apuseană se pune problema că *trebuia cineva să plătească* pentru transgresiunea omului, iar plătitorul nu putea fi un simplu om, supus greşelilor, ci doar Dumnezeu-Omul. Dar realitatea este că Dumnezeu nu cere răzbunare, cu atât mai puţin pentru sine, ci tocmai încetarea legii talionului, prin Iisus Hristos [13].

Mai mult, cum putea pretinde Dumnezeu de la făptura sa, ca în relaţia cu El să se menţină legea talionului, când El ne spune, în persoana lui Iisus Hristos: «Iubiţi pe vrăjmaşii voştri» (*Matei* 5,44). Păcatul este problema noastră, pe care Dumnezeu vine să o rezolve, iar niciodată problema Lui, decât în măsura în care şi-o face a Sa spre a o rezolva pentru noi. Astfel, problema „satisfacţiei" este vădită ca o falsă problemă. Atunci când Dumnezeu se întrupează, El nu are de rezolvat o problemă de demnitate a Sa, ci doar o problemă a oamenilor, care Îl preocupă nu pentru că ar aduce atingere fiinţei Sale infailibile, ci din altruism absolut, izvorât din dragostea sa pentru noi. Fiul lui Dumnezeu „S-a făcut om ca pe noi să ne îndumnezeiască întru Sine",[14] neexistând alt scop mai înalt. Iar întrucât spunem că „dacă însuşirea de căpetenie a Dumnezeirii este dragostea de oameni, atunci iată răspunsul la ceea ce cauţi, iată pricina pentru care S-a întrupat Dumnezeu" [15], nu mai putem presupune că Dumnezeu ar căuta satisfacţii personale. De aceasta nu are nevoie, El fiind desăvârşit prin Sine – din această acţiune, nici măcar în subsidiar. Fiul lui Dumnezeu n-a socotit o înjosire [16] a-şi asuma condiţia omenească alterată de urmările păcatului, întrucât nu păcatul şi-l asuma, ci doar a vieţui în condiţia în care păcatul a târât firea omenească[17].

Cel ce se naşte nu este scutit de suferinţe şi moarte – aceasta este condiţia omului căzut pe care şi-a asumat-o Hristos [18]. A folosit moartea pentru a birui moartea şi crucea pentru a birui violenţa omenească prin dragostea dumnezeiască, moartea şi crucea lui Hristos au fost mijloace pe care Hristos le-a găsit (şi ştia că le va găsi) şi le-a folosit pentru a servi scopurile Sale într-o lume care era inevitabil să furnizeze asemenea mijloace. Cu alte cuvinte, se poate spune că moartea şi crucea nu au fost niciodată dorite pentru ele însele de către Dumnezeu (cum ar putea cumva Dumnezeu dori răul ?), nici măcar ca mijloace (Cum ar putea supremul Bine să socotească mijloacele rele ca scuzabile pentru scopul bun), ci doar, prevăzându-le ca inevitabile,

---

[13] René Girard, autor apusean contemporan, sesizează această diferenţă esenţială dintre mesajul biblic şi îndeosebi evanghelic şi cel al restului culturii omeneşti, bazate pe mituri: apelul lui Iisus Hristos la încetarea violenţei, plătit cu viaţa, de o parte, şi violenţele care încearcă să se justifice sacralizând victima (prin sacralizare, victima capătă caracter duplicitar: ea e vinovată de relele ce trebuie purificate prin sacrificiu, dar tot ea readuce liniştea, prin sacrificiu), de cealaltă parte. În acest fel René Girard se reapropie de gândirea patristică autentică, cu toate că nu porneşte de aici, ci de la premisele antropologiei ştiinţifice. Cf. lucrările lui René Girard, cum ar fi: *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, trad. Miruna Runcan, Ed. Nemira, 1999, passim; *Je vois satan tomber comme l'éclair*, Ed. Grasset & Fasquelle, 1999, passim; *Ţapul ispăşitor*, trad.Theodor Rogin, Ed. Nemira, 2000, passim ş.a.

[14] Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistolă către episcopul Adelfie, împotriva arienilor*, IV, în *loc. cit.*, p. 182.

[15] Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 310.

[16] Cf. *Filipeni* 2, 7 ; *Filipeni* 2, 5-9.

[17] Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, cap. 24, pp. 320-321.

[18] *Ibid.*, cap. 32, p. 329.

şi-a dorit să le folosească de fapt pentru a le sfărâma [19], ca noi să putem astăzi cânta: „Unde-ţi este moarte boldul? Unde-ţi iadule biruinţa?” [20].

De aceea moartea şi crucea lui Hristos sunt astăzi cinstite de către creştini, pentru că ele reprezintă începutul restaurării imortalităţii şi a fericirii veşnice, prin şi în Iisus Hristos, care ne îndumnezeieşte, precum arată Sf. Atanasie, „*întru Sine*”. Doar în acest sens vorbesc Scriptura şi Sfinţii Părinţi despre moarte şi cruce ca mijloace jertfelnice pe care Fiul lui Dumnezeu şi le-a dorit pentru a ne mântui: nu pentru că am putea găsi în Dumnezeu vreun acord cu răutatea lor, ci pentru că, ştiind că le va avea inevitabil de întâmpinat într-o lume căzută şi înconjurat de oameni care urăsc Adevărul dumnezeiesc, a dorit să le imprime nişte consecinţe nemaiîntâlnite până atunci, şi care aveau să ducă la biruirea lor, dar şi la dezvăluirea maximă a dragostei lui Dumnezeu pentru om, Dumnezeu care nu numai că nu dispreţuieşte a-şi lua fire omenească atunci când se împlineşte vremea (*Galateni* 4,4), dar nici nu îşi favorizează existenţa omenească asumată în faţa patimilor şi a morţii, ci îşi suferă crucea pentru a o transforma în biruinţa Învierii.

Altă consecinţă a asumării crucii este păcălirea vicleanului care se străduie de la începuturile creaţiei să ducă omenirea în păcat. Iar marea parte din starea alterată de acum a lumii i se datoreşte. Diavolul procedează şi acum ca de la întemeierea lumii, instigându-i pe păcătoşi să reducă la tăcere glasul celor drepţi, chiar şi prin crimă, cum s-a întâmplat încă în cazul primei omucideri.[21]

Dumnezeu ştia că diavolul îi va instiga şi acum pe păcătoşi să îl ucidă pe cel mai mare Prooroc, pe Mesia cel profeţit, în orice moment istoric ar fi venit Acesta. Şi ştia că diavolul îşi va găsi şi instrumente în cei care de bună voie vor înclina spre păcatele insuflate de el. – În aceasta consta inevitabilitatea patimilor şi a morţii în calea pe care Dumnezeu a ales-o pentru a-l readuce pe om în comuniune deplină cu El, anume întruparea. Iar astfel, crucea şi moartea fiind inevitabile, Iisus Hristos şi le-a asumat, dar ca un înţelept, folosindu-le ca pe o momeală pentru diavol.[22] Deci diavolul şi-a văzut surpată puterea ca urmare a *acestei* morţi, a *acestui* Prooroc, care face astfel dreptate tuturor celor care înainte au suferit la fel pentru că nu au cedat şi au rămas buni într-o lume plină de răutate.

---

[19] Sf. Atanasie cel Mare, *Către Epictet, episcopul Corintului*, VI, în *loc. cit*., p. 173: “Şi a împlinit-o pe aceasta [patimile şi moartea, n.n.] şi S-a făcut aşa, ca primind El însuşi ale noastre şi aducându-se jertfă, să le desfiinţeze, şi de aici înainte, noi îmbrăcându-ne în ale Sale, să facă pe Apostolul să zică: «Se cade ca acest stricăcios să se îmbrace în nestricăciune şi muritrul acesta să se îmbrace întru nemurire» (1 Cor. 15,53)”.

[20] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt de învăţătură, la Învierea Domnului*, cf. *Slujba Învierii*, Tipografia cărţilor bisericeşti, Bucureşti, 1922, p. 21.

[21] *Matei* 13, 35; *Matei* 23: «34. De aceea, iată Eu trimit la voi prooroci şi înţelepţi şi cărturari; dintre ei veţi ucide şi veţi răstigni; dintre ei veţi biciui în sinagogi şi-i veţi urmări din cetate în cetate, 35. Ca să cadă asupra voastră tot sângele drepţilor răspândit pe pământ, de la sângele dreptului Abel, până la sângele lui Zaharia, fiul lui Varahia, pe care l-aţi ucis între templu şi altar. 36. Adevărat grăiesc vouă, vor veni acestea toate asupra acestui neam.»; Luca 11: «49. De aceea şi înţelepciunea lui Dumnezeu a zis: "Voi trimite la ei prooroci şi apostoli şi dintre ei vor ucide şi vor prigoni"; 50. Ca să se ceară de la neamul acesta sângele tuturor proorocilor, care s-a vărsat de la facerea lumii, 51. De la sângele lui Abel până la sângele lui Zaharia, care a pierit între altar şi templu. Adevărat vă spun: Se va cere de la neamul acesta.».

[22] v. nota 36.

O concepţie superioară despre cruce ca valoare existenţială perpetuă o dezvoltă Sfântul Maxim Mărturisitorul. Ca şi Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Maxim vede întruparea Fiului lui Dumnezeu drept „centrul, sensul şi scopul lumii” [23], o acţiune pe care Dumnezeu a înfăptuit-o în conformitate cu starea actuală efectivă a firii, fapt în virtutea căruia moartea şi chiar învierea „decurg natural”.[24] Aceasta, deoarece naturii omeneşti căzute îi este proprie moartea, iar naturii dumnezeieşti îi este proprie viaţa. Dumnezeu este izvorul existenţei, al vieţii, iar ceea ce vine în contact cu harul Său învie, aşa cum a înviat natura Iisus Hristos. Moartea (diavolul) a fost păcălită de învelişul omenesc al Fiului lui Dumnezeu, iar prin aceasta a fost biruită de firea dumnezeiască. Important este aici *Cine* înfăptuieşte aceste acte, iar în cazul nostru *cum* le înfăptuim pentru a alege „moartea spre viaţă” şi nu „moartea spre moarte” [25].

Deoarece Fiul lui Dumnezeu şi-a asumat la întrupare mortalitatea firii omeneşti actuale, are şi El din acel moment, potrivit firii Sale omeneşti, o viaţă spre moarte, dar întrucât este Dumnezeu, moartea nu îi poate stăpâni Persoana, ci moartea Celui nemuritor, veşnic şi mai presus de creaţie, potrivit firii sale dumnezeieşti, devine cauza *naturală* [26] a învierii. Moartea devine cauză naturală a învierii doar în cazul lui Iisus Hristos. De aceea important a fost ca El să săvârşească mai întâi aceste acte, să deschidă calea, pentru ca şi noi să ne putem împărtăşi de învierea spre viaţa veşnică în comuniunea cu Sfânta Treime, prin har.[27]

Iată, aşadar, un prim sens al crucii pe care îl întâlnim la Sf. Maxim şi care este în concordanţă cu cele prezentate până acum. Iisus Hristos îşi asumă Crucea ca o consecinţă a Întrupării în această lume plină de păcat, cu scopul de a o transforma în biruinţă asupra morţii şi a degradării, prin Înviere.[28] Dar toate aceste acţiuni reale ale lui Dumnezeu sunt icoana unui prototip şi mai înalt: „Toate cele văzute (fenomenele) se cer după cruce, adică după deprinderea de a stăvili afecţiunea faţă de ele a celor ce sunt

---

[23] Hans Urs von Balthasar, *Die Kosmische Liturgie*, apud Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, notă la Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice* I,66, în *Filocalia* II, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 150.

[24] Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, notă la *ibid.*

[25] *Ibid.* Cf. Sf. Grigorie Palama, *Omilia 11, La cinstita şi de viaţă făcătoare Cruce*, în *Omilii*, vol. 1, trad. Dr. Constantin Daniel, Ed. Anastasia, p. 156: “Ce este atunci de mirare că Împăratul cerurilor, venind să locuiască pe pământ după cum făgăduise, pentru a da piept cu obştescul vrăjmaş al neamului omenesc, Îşi caută însoţitori potriviţi pentru aceasta ?”.

[26] În acest sens, naturală, chiar şi în ceea ce priveşte natura omenească a lui Iisus Hristos, întrucât moartea nu o poate stăpâni.

[27] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, în *Filocalia* III, trad. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, 1999, pp. 85-86 : “Căci, dacă a ajuns la capătul lucrării tainice a înomenirii, făcându-se în tot chipul asemenea nouă afară de păcat şi coborându-se până la cele mai de jos părţi ale pământului, unde-l prăbuşise pe om tirania păcatului, desigur că va ajunge şi la capătul lucrării tainice de îndumnezeire a omului, făcâd pe om în tot chipul asemenea Lui, afară de identificarea în fiinţă cu El, şi ridicându-l mai presus de toate cerurile, unde mărimea firească a haruluiîl cheamă, din pricina nesfârşitei bunătăţi, pe omul care zace jos”.

[28] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice* I,66, în *op.cit.*, p. 150: “Taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înţelesul tuturor ghiciturilor şi tipurilor din Scriptură, şi ştiinţa tuturor fâpturilor văzute şi cugetate. Căci cel ce a cunoscut taina crucii şi a mormântului a înţeles raţiunile celor mai’nainte spuse ; iar cel ce a cunoscut înţelesul tainic al învierii a cunoscutscopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai’nainte”.

duşi prin simţuri spre ele. Iar cele inteligibile (numenale) toate au trebuinţă de mormânt, adică de nemişcarea totală a celor ce sunt purtaţi spre ele din minte. Căci împreună cu afecţiunea şi cu mişcarea, aceasta fiind înlăturată spre cele create,răsare Cuvântul singur, existând de sine, ca ridicat din morţi, circumscriind toate cele ce au provenit din El. Acum nimenea nu mai e legat de El prin relaţie naturală, căci după har, dar nu după fire se efectuează mântuirea celor ce se mântuiesc"[29].

Toate puterile şi acţiunile sufleteşti, atât cele corespunzătoare lumii sensibile cât şi cele corespunzătoare lumii inteligibile din firea omenească trebuie să se răstignească (acest pasaj este, aşa cum arată Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, „explicarea cuvântului paulin «Mie lumea s-a răstignit»" [30]) pentru a-L avea ca ţintă pe Cuvântul. Această răstignire este cerută de către Dumnezeu firii încă de la creaţie, fapt observabil din aceea că prima poruncă a lui Dumnezeu este postul din rai, o oprire de la rodul pomului cunoştinţei binelui şi răului. Această poruncă a avut menirea de a-l îndrepta pe om mai mult spre Creator, izvorul nesfârşit al bunătăţilor, mai mult decât spre creatura care i-a fost dăruită de către Dumnezeu şi care este spre bucuria omului, cu condiţia ca el să-i conştientizeze limitele şi provenienţa din actul dumnezeiesc al creaţiei [31]. Aceasta este şi astăzi esenţa postului [32], căruia Biserica i-a rânduit zile şi săptămâni.

Întrucât Iisus Hristos a delegat Biserica, prin Sfinţii Apostoli [33], să călăuzească oamenii spre Împărăţia cerurilor, iar astfel hotărârile Ei sunt normative pentru credincioşi. Fiecare dintre aceştia este dator în faţa lui Hristos de a se strădui să împlinească rânduielile Bisericii Sale fiecare după măsura sa, întrucât cei ce nu iubesc Biserica nu îl iubesc nici pe Hristos, iar cei ce îşi caută propriile rânduieli în afară de Biserică, dispreţuiesc adevărata cale a lui Hristos şi sunt făţarnici dacă se numesc ucenici ai Lui. Esenţa postului nu stă însă în aceste rânduieli bisericeşti care doar ajută punerea lui în practică, ci ea ar putea fi exprimată exact cu cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul notate mai sus. Aceasta este valoarea perenă a crucii. Hans Urs von Balthasar exprimă această realitate în câteva cuvinte de o mare densitate: „Lumea este prin natura ei destinată să fie jertfită lui Dumnezeu şi de aceea mântuirea lui Hristos are forma morţii ca jertfă; dar destinaţia aceasta s-a dat lumii în vederea tainei lui Hristos"[34].

---

[29] *Ibid.*, I, 67, pp. 150-151. Cf. diac. Ioan I. Ică jr., Introducere la Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 5 şi J.L. Marion, *op. cit.*, passim – pentru perspectiva orientării ascetice a raţiunii şi sensibilităţii umane pe care o introduce acest citat.

[30] Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, notă la Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op.cit.*, pp. 150-151.

[31] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, *Altă definiţie a răului*, în *op. cit.*, p. 32; Cf. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Crucea ca dar şi tainele Bisericii*, în *ORT*, anul XXVIII, 1976, nr. 1, pp. 10-19; id., *Dinamica creaţiei în Biserică*, în *ORT*, anul XXIX, 1977, nr. 5-4, pp. 21-291; id., *Crucea şi înnoirea creaţiunii în învăţătura ortodoxă*, în *MMS*, anul LII, 1976, nr. 7-8, pp. 467-477; id., *Lumea ca dar şi crucea pusă peste acest dar*, în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol 1, Ed. IBMBOR, 1996, pp. 234-237.

[32] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Omilia 6, Îndemn la post, unde se vorbeşte pe scurt şi despre facerea lumii* şi *Omilia 7, Despre buna rânduială a postului*, în *op. cit.*, trad. Dr. Constantin Daniel, pp. 81-103.

[33] Cf. *Matei* 16,19; 18,18; Ioan 20,22-23.

[34] Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 135, apud Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, notă la *Capete gnostice* I,66, în *op.cit.*, p. 150.

Deşi este occidental, von Balthasar scrie aceste cuvinte în opoziţie faţă de gândirea anselmiană, ajutat fiind de lectura Sfântului Maxim, şi astfel, prin asemenea autori Occidentul poate reveni la gândirea patristică autentică referitor la cruce şi mântuire. Aşa cum se arată în *Filipeni* 2, începând cu Întruparea, activitatea lui Iisus Hristos este o jertfă de bună voie înaintea Tatălui, în sensul ascetic, iar nu în sensul sacrificial anselmian al termenului. Pentru că ambele teologii, apuseană şi răsăriteană, vorbesc despre jertfă, dar conceptul acesta are definiţii radical deosebite în cele două modele de gândire. Porunca Tatălui către Fiul de a-şi da viaţa pentru a răscumpăra păcatele oamenilor, în Apus. Ca urmare a sfatului Sfintei Treimi, are loc Întruparea Fiului, care deschide oamenilor calea vieţuirii în perfectă conformitate cu Dumnezeu [35], în Răsărit.

Diferenţa de accent este crucială. În Răsărit, spre deosebire de Apus, nu este dorită crucea ca şi consecinţă a violenţei, ci este asumată ca inevitabilă, ca prevăzută de către Dumnezeu ca urmare a asumării primei cruci, a celei a Întrupării, şi abia în această ordine de idei Crucea este dorită, pentru a o preface în biruinţa Învierii. – Nu pentru că Dumnezeu vrea să-şi rezolve planul mântuitor prin intermediul violenţei oamenilor, ci întrucât Dumnezeu ştie că oamenii, fiind păcătoşi, nu vor lăsa posibilitatea altei căi. Că este aşa şi nu altfel ne încredinţează cuvintele tainice ale lui Hristos din Grădina Ghetsimani, «Părintele Meu, de este cu putinţă, treacă de la Mine paharul acesta! Însă nu precum voiesc Eu, ci precum Tu voieşti.» (*Matei* 26,39), care nu ar fi avut nici un sens, decât prea forţat de retorică, în context anselmian. În acest sens s-a dat lumii o destinaţie jertfelnică a lumii „în vederea tainei lui Hristos". Precum El şi-a asumat jertfelnicia Întrupării, tot astfel şi noi trebuie să ne asumăm jertfelnicia ascetică a vieţii la care am fost chemaţi de la început, pentru a gusta prin intermediul făpturii dăruite de Dumnezeu, însuşi harul Său. Facem aceasta prin faptul că nu supraestimăm valoarea făpturii ci îi recunoaştem relativitatea faţă de Dumnezeu. Şi astfel Îi răstignim şi Îi îngropăm tirania asupra simţurilor, raţiunii şi mişcărilor voinţei noastre pentru a-L învia pe Hristos înlăuntrul nostru, care S-a întrupat în noi prin Botez şi care ne transformă în Dumnezeu după har prin Sfânta Euharistie.

Există în teologia creştină universală ideea răscumpărării omului, dar această latură a teologiei are o nuanţă determinantă care o deosebeşte net de ceea ce propune teologia anselmiană. Dumnezeu îl răscumpără pe om din mâinile diavolului, după ce el însuşi se vânduse liber acestuia prin plăcerile păcătoase, iar unicul preţ pentru care diavolul se învoieşte este moartea lui Iisus Hristos, Mesia. Această idee apare la Origen, Sf. Irineu, Sf. Ambrozie, Fer. Augustin şi este deosebit de clar prezentată de Sf. Grigorie de Nyssa, îndeosebi în *Marele cuvânt catehetic,* cap. 21-25 [36], unde se arată

[35] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, în *Filocalia* II, trad. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, 1999, p. 248 :"sfatul lui Dumnezeu şi Tatăl, cu privire lşa coborârea (chenoza) de negrăit a Fiului cel Unul-Născut în vederea îndumnezeirii firii noastre, sfat care îmbrăţişează marginea tuturor veacurilor".

[36] Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, pp. 317-322. *Ibid*., p. 322: „Când zicem că şi azi e unit Dumnezeu cu noi, înţelegem că El ţine firea noastră în viaţă; atunci însă se unise cu omul pentru ca omul să se îndumnezeiască prin acest amestec, după ce a fost scos din moarte şi slobozit din tirania vrăjmaşului, bine ştiind căridicarea Lui din morţi s-a făcut pentru cei muritori începăturăa vieţii nemuritoare"

(cap. 25) că lăcomia diavolului este în final păcălită de înţelepciunea lui Dumnezeu, datorită legăturii inextricabile între cele două firi ale Domnului care face ca Persoana Sa să nu poată suferi moartea, iar firea Sa dumnezeiască să fie cauza Învierii firii omeneşti.

Recunoaştem diferenţa faţă de teologia anselmiană, deoarece în Ortodoxie nu avem de a face cu un Dumnezeu tiranic şi căruia îi este necesară violenţa, ci un Dumnezeu înţelept. El întoarce efectele violenţei diavolului şi a oamenilor care îl slujesc (i.e. Iuda, sinedriştii care hotărăsc moartea lui Iisus, laşitatea lui Ponţiu Pilat) împotriva planului nesăbuit şi întunecat al diavolului de a-şi asigura stăpânirea finală asupra oamenilor (prin eliminarea, cum credea, a ultimului mare luminător al conştiinţei, Mesia). Ne putem întreba de unde vine insistenţa Sf. Grigorie asupra „legalităţii" răscumpărării pe care o realizează Dumnezeu pentru noi, dar nu trebuie înţeleasă această cale a lui Dumnezeu ca şi cum El ar trebui să dea cumva socoteală diavolului. Nu El, ci omul trebuia să dea socoteală diavolului. Diavolul este stăpân al omului prin păcatele noastre. De aceea operaţiunea de răscumpărare a lui Dumnezeu este una ontologică, aşa este ea văzută în teologia comună a primelor veacuri şi în cea răsăriteană ulterioară, cu toate metaforele comercial-juridice uzitate de către Sfinţii Părinţi.

Răscumpărarea este de fapt restaurarea şi renovarea, înnoirea într-un sens şi mai înalt, a firii căzute.[37] Aceasta nu o putea face decât cineva care să fie om, să nu aibă păcat şi dragostea lui să biruie moartea. Dumnezeu se face *acest* Om pentru noi ! Dragostea lui Dumnezeu pentru noi este „nebună", întrucât El, aşa cum arată Sf. Ambrozie al Milanului, nu se sfieşte să se „înjosească" pentru noi, în termenii judecăţilor noastre.[38] El nu-şi precupeţeşte „imaginea", chiar împotriva felului în care Îl concepe teologia apuseană pe Dumnezeu, pentru El nu preţuieşte nimic o aşa numită „demnitate" superficială (pe care Iisus o impută adesea fariseilor drept făţarnică), ci adevărata lui demnitate şi măreţie constă în chenoza Fiului, în venirea Sa tainică, pentru a nu forţa întoarcerea noastră, a fiilor risipitori.[39]

---

[37] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre suflet şi înviere*, în Scrieri II (PSB 30), trad. Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, 1998, p. 406, P. G. 46, col. 156 C: „Οὐ μόνον δὲ τοῦτο παρ' αὐτοῦ διδασκόμεθα, τὸ πρὸς τὸ μεγαλοπρεπέστατον μεθίσθασθαι τὸ ἀνθρώπινον, ἀλλ' ὅτι τὸ ἐλπιζόμενον οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, ἢ ὅπερ ἐν πρώτοις ἦν." = "Dar aflăm de la el [de la Apostol, n.n.] nu numai că firea omenească se va schimba în ceva foarte mărit, ci că ceea ce nădăjduim noi este altceva decât starea noastră primordială".

[38] Cf. Sf. Ambrozie, *Scrisoarea a XXXVI-a, Ambrozie către Horontianus*, în *Scrieri* II, trad. Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, 1994, & 6, p. 171: „Şi Dumnezeu Tatăl zice: «Mă doare inima» (*Ieremia* 4,19). În multe locuri citim că El se umileşte pentru noi, suspină ca să ridice păcatele noastre, ne învaţă să facem pocăinţă. Este suspuinul cel plin de dragoste şi de vrednicie, despre care profetul spune: «Suspinul meu nu s-a ascuns de tine» (*Ps*. 37,9)".

[39] Cf. Id., *Scrisoarea a XLI-a, Fratele către sora sa*, în *Scrieri* II, trad. Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, 1994, & 6, p. 194: „Domnul nostru Iisus Hristos a socotit că oamenii mai degrabă prin binefaceri decât prin teamă pot fi câştigaţi şi îndemnaţi să facă binele, că pentru îndreptare este de mai mare ajutor dragostea decât frica. Şi astfel a trimis bunătatea, care a venit prin naşterea din Fecioară să ne ierte păcatele prin Botez şi să ne facă mai buni. Iar dacă avem în vedere serviciile cuvenite bărbaţilor aleşi, a arătat că răsplata bunătăţii însăşi va fi a tuturor în această Fecioară".

Aceasta este dreptatea lui Dumnezeu: El nu este un socotitor şi un prudent al propriei imagini, ci un Părinte „înnebunit de durere” pentru soarta noastră. Oricât de mult ne-ar contraria această neînţeleasă dragoste a lui Dumnezeu, ea izvorăşte tocmai din firea Sa atotbună şi nepătimitoare, întrucât singura „patimă” a lui Dumnezeu este dragostea, singurul „impuls” care îi caracterizează firea, dar un „impuls” nepătimaş şi o „patimă” plină de raţiune, nu în sensul iraţional şi pătimaş, necontrolat, ca al păcatului, ci în sensul acţiunii raţionale a virtuţii. Dificultatea de a-L concepe corect sub acest aspect pe Dumnezeu provine din faptul că în lumea noastră căzută, corespondenţele sunt considerate exact invers: socoata laşă este considerată raţională, iar acţiunea curajoasă întemeiată pe dragoste, ca aceea a Fiului Omului, sunt considerate drept nesăbuite.[40]

Adesea oamenii consideră dragostea drept slăbiciune, întrucât presupune empatie, iar răceala drept tărie, deşi Dumnezeu se raportează cu empatie maximă faţă de noi, din dragoste. – De aceea „suspinul” Său sau chiar „mânia” Lui împotriva păcatelor noastre (întrucât ştie, infinit mai clar decât noi, că acestea ne înrobesc, întrucât vede că alegem înrobirea diavolului prin păcate, iar nu eliberarea Sa). – Dar totuşi această empatie nu trebuie văzută ca afectând firea dumnezeiască. Dumnezeu nu „suferă” ceva în mod pătimaş, ci El rezonează la problemele, păcatele sau virtuţile omului, în virtutea bunătăţii Sale. Dar această reacţie a lui Dumnezeu la problemele noastre, deşi nu pasiv-pătimaşă, ci conştient-raţională (sau poate tocmai de aceea), este maximă.

Din Dumnezeu se revarsă către noi un ocean al iubirii. Aceasta deoarece «Dumnezeu este iubire» (1 ***Ioan*** 4,8) dinainte de a fi lumea. Nu noi condiţionăm această iubire, ci aşa este Dumnezeu. Dar întrucât ea ne vizează, harul Duhului Sfânt pătrunde oriunde voinţa virtuoasă îi permite, dar nu intră în sufletele întunecate de păcat, îndepărtate de Dumnezeu, care nu cugetă la El şi nu îl urmează pe Hristos. Aceasta este prima „suferinţă”, reală, dar nu în sens omenesc, a lui Dumnezeu pentru noi. Aceasta este *prima răstignire* la care Îl supunem, nu în sensul că i-am putea pricinui vreun rău, ci în sensul că nu Îl lăsăm să ne elibereze, acceptându-i dragostea. În virtutea acestei iubiri, El ne-a înlocuit în efortul de renovare a firii noastre, prin Iisus Hristos. Şi astfel, cum arată tot Sf. Ambrozie, dobânda moştenită de la Adam o înlătură complet, prin Botez, iar creştinii devin virtual iertaţi [41], deoarece El S-a dat pe Sine diavolului în locul nostru, prin moartea Sa pe cruce. Prin acest act prin necuratul credea că ia în stăpânire pe Cel mai însemnat reprezentant al omenirii,

[40] Cf. *Ibid.* : „Dacă ne-ar fi iertat doar primele păcate, ar părea mai degrabă prevăzător decât îngăduitor şi mai degrabă socotitor al îndreptării decât măreţ în binefaceri”.

[41] *Ibid.*, & 6-8, pp. 194-195: „A venit Domnul Iisus şi ne-a găsit încărcaţi de dobânzi grele. Nimeni nu-şi putea achita dobânda cu avutul nevinovăţiei sale. (...) Căci precum bogăţiile lui Hristos sunt virtuţile, la fel ale diavolului sunt crimele. Diavolul adusese neamul omenesc în veşnică robie prin greaua camătă a moştenirii vinovate, fiindcă tatăl îndatorat lăsase fiului o moştenire încărcată de datorii. A venit Domnul Iisus şi a răscumpărat cu moartea Sa moartea tuturor. Şi-a vărsat sângele Său pentru sângele tuturor. (...)Aşadar, sunt iertate păcatele noastre . Pe toţi i-a iertat şi nu a rămas cineva pe care să nu-l fi uşurat. De ce păstrăm zapisele altora şi cerem altele, dacă ne folosim de iertarea alor noastre? Cel ce a dăruit tuturor cere tuturor, pentru ca să ierte altuia ceea ce fiecare-şi aminteşte că i s-a iertat lui”.

Unul pentru care merita să lase omenirea din mâini. „Odiseea” lui Dumnezeu este infinit mai înfricoşătoare decât cea a lui Ulise, Dumnezeu însuşi strigând, ca om, pe cruce, că este părăsit de oameni şi de... Dumnezeu, întrucât în acel moment El a ţinut lumea pe umeri, iar nu o boltă cerească, precum Atlas, ci întreaga povară a păcatelor noastre. Întregul lor întuneric l-a făcut să sufere, ca om, o însingurare faţă de Dumnezeu cât pentru noi toţi, înfruntând fără vină, dar din dragoste pentru noi, un iad mare cât pentru toată omenirea, în ceasul sfâşietor al morţii Sale. Dar, spre nefericirea diavolului şi bucuria noastră, acest Unul, Iisus Hristos, nu putea fi stăpânit de el prin moarte, ci a biruit moartea, dăruind omului o nouă fire, invincibilă, ca dar tuturor celor ce Îl urmează.

Deoarece crucea este locul / altarul biruirii morţii, icoana ei şi a acestei biruinţe este Sfânta Cruce, semnul purtător de putere dumnezeiască. În ortodoxie, crucea nu este văzută doar ca instrumentul cu care a fost torturat şi ucis Hristos, ci o armă pe care adversarii Adevărului au folosit-o împotriva Sa, dar s-a întors împotriva lor.[42] De aceea, semnul Sfintei Cruci este cinstit ca semn al Fiului Omului (cf. ***Matei*** 24, 30), aşa cum este cinstit orice obiect sau chip atins de puterea îndumnezeitoare a Lui. Cinstirea aceasta este dată începând cu trupul Său, care este material ca al nostru, dar i se cuvine adorare în integralitatea Persoanei hristice şi până la cele ce presupun venerare: cuvintele Evangheliei, hainele lui Iisus care au vindecat-o pe femeia bolnavă doar pentru că erau ale Sale (***Matei*** 9, 20-22), iar femeia a avut încredere că Hristos sfinţeşte tot ce atinge, sau umbra apostolilor pe care bolnavii o aşteptau să treacă pentru a se vindeca (***Fapte*** 5, 15); chipurile lui Hristos, a Maicii Domnului şi a sfinţilor plini de har. Mare parte din rătăcirea iconoclastă provine din incapacitatea de a face distincţie între adorare şi venerare[43] şi de aceea iconoclaştii ajung să spună că nu trebuie să-L cinstim *decât pe Dumnezeu*.

Dar dacă Îl cinstim pe Dumnezeu şi respingem idolii (chipuri *ale zeilor* păgâni), ne aflăm împotrivitori Lui dacă nu *cinstim toate ale Sale*, toate cele ce au fost vrednice de cinstire de la început, ca bune (creaţia – ***Fac***. 1, 31) şi mai ales cele dintre acestea care se reintegrează în noua creaţie («cer nou şi pământ nou» ***Apoc***. 21, 1) ca atinse de har şi astfel vehicule ale harului. Dacă Dumnezeu a binevoit să-şi preţuiască făptura într-o asemenea măsură încât să-şi aleagă din mijlocul ei vase purtătoare de har, de la cea mai simplă materie până la sfinţii Săi, tuturor acestora dându-le un nou rol, spiritual, în legătură cu noua Sa creaţie, cine suntem noi să nu cinstim cele pe care el

---

[42] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, în *op. cit.*, cap. 24, p. 321: „Căci, [...] neavând din fire putere de a intra în legătură cu prezenţa directă a lui Dumnezeu şi nici să rabde a vedea faţă către faţă arătarea Lui, din aceste pricini, spre a da de înţeles aceasta celui ce dorea pentru noi un preţ de răscumpărare, Dumnezeu s-a ascuns sub chipul firii omeneşti pentru ca, după cum se întâmplă cu peştii lacomi, *cel rău să înghită deodată cu momeala trupului omenesc şi undiţa Dumnezeirii şi astfel, prin intrarea vieţii în împărăţia morţii şi prin arătarea luminii în lumea întunericului, să piară odată pentru totdeauna ceea ce nu-i lumină şi nu-i viaţă. Căci nu poate răbda întunericul să vadă în faţă lumina şi nici moartea să persiste în faţa vieţii*” (sublinierea noastră).

[43] Cf. Pr. prof. Ene Branişte, *Despre cinstirea sfinţilor în Biserica Ortodoxă*, în *ORT*, anul XXXII, nr. 1, ianuarie-martie, 1980, Bucureşti, p. 56 sq; Drd. Duitru Pintea, *Temeiuri dogmatice pentru cinstirea sfinţilor în Ortodoxie*, în *ORT*, anul XXXII, nr. 1, ianuarie-martie, 1980, Bucureşti, pp. 137-158.

însuşi le umple cu harul Său pentru că îl mărturisesc pe El şi mântuirea în Iisus Hristos? S-a zis: «Cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta» (***Ieş***. 20, 12).

Este cinstirea părinţilor un vehicul al harului? Nici n-ar putea să nu fie! S-a zis: «Iubeşte pe aproapele tău» (***Matei*** 19, 19; 22, 39; ***Ioan*** 13, 34). Este cinstirea fiecărui om un vehicul al harului? Bineînţeles — şi atunci este un vehicul al harului şi cinstirea sfinţilor, care sunt părinţii noştri în Iisus Hristos şi pentru Evanghelie (1 *Cor*. 4, 15) şi cei mai înaintaţi în har dintre oameni (***Evr***. 13, 7, 17). Este cinstirea apei botezului un vehicul al harului? Este, pentru că nimeni, dacă vrea să se mai numească creştin, nu va putea profera impietatea că botezul ar putea avea loc fără de materie — aşadar, cinstirea materiei Sfintelor Taine este un vehicul al harului. Dacă Templul, jertfelnicul sau altarul lui şi toate ale sale au fost socotite sfinte de către Dumnezeu, biserica (ca lăcaş de cult), păstrătoare a Sfântului Trup şi Sânge al Mântuitorului, este şi mai sfântă. Dacă biserica este sfântă şi chipurile sfinţilor sunt sfinte, pentru că trupurile lor, pe care icoanele le mărturisesc, sunt Temple ale Duhului Sfânt (1 ***Cor***. 6, 19). Crucea este sfântă, ca semn at biruinţei lui Hristos.

Dacă sunt sfinte cuvintele Evangheliei, pentru că mărturisesc despre puterea mântuitoare lui Iisus Hristos, sfinte sunt icoanele şi crucea, pentru că mărturisesc acelaşi lucru, iar cel ce nu ştie să se închine harului lor, nu ştie să I se închine nici lui Dumnezeu. A nu te închina harului lui Dumnezeu ca putere desăvârşită, capabilă să sfinţească oamenii, lucrurile, simbolurile, cuvintele ce Îi aparţin şi Îl reprezintă, înseamnă *a nu te închina nici lui Dumnezeu*. A nu-ţi pleca genunchii în faţa celor sfinţite de Dumnezeu înseamnă a nesocoti puterea Izvorului acestei sfinţiri, dar şi o mândrie fără margini, a omului care se aşează autosuficient înaintea lui Dumnezeu. — Asemeni fariseului, a cărui pocăinţă este de faţadă —, şi nu, mulţumitor pentru toate cele recâştigate de Dumnezeu pentru scopurile Împărăţiei Sale, asemeni vameşului. Vameşul era cu adevărat pocăit, pentru că înţelegea marea putere a lui Dumnezeu de a-l preschimba spre virtute, aşa cum şi noi trebuie să recunoaştem puterea sfinţitoare a lui Dumnezeu şi să ne plecăm genunchii cu smerenie în faţa tuturor ale Sale, aşa cum le-a cinstit Biserica dintotdeauna şi să nu socotim că putem scoate ceva afară dintre acestea fără să devenim luptători împotriva lui Dumnezeu (cf. ***Fapte*** 5,9)[44].

3. Sfinţii Constantin şi Elena şi cinstirea Sfintei Cruci

Sfinţii împăraţi Constantin şi Elena sunt fiecare legaţi de semnul Sfintei Cruci: Sf. Constantin aşează pe steagurile sale (lat. *labarum*, gr. *labaron,* care stau la originea praporilor, steagurile bisericeşti) Crucea, ca semn de biruinţă, în urma a două vedenii:

(1) a Crucii mai strălucitoare decât soarele asociată cuvintelor „in hoc vinces" (să învingi întru aceasta);

(2) a lui Hristos, pe care îl reprezintă crucea.

---

[44] Pr. dr. Ioan Mircea, *Crucea Domnului. Taina şi slava lui*, în "Ortodoxia", an. XXXIV, 1982, nr. 2, p. 196-214; Pr. prof. dr. Nicolae Dură, *Crucea în lumina traditiei dogmatice, canonice şi liturgice a Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, în ‚Ortodoxia", an. XXXIV, 1982, nr. 2, p. 299-328; Cf. Diac. Asist. Ioan Caraza, *Sfânta Cruce, semnul luminii line a sfintei slave. Spiritualitatea ortodoxă în perioada dinaintea Sfintelor Paşti*, în „Ortodoxia", anul XLVI, nr. 4, octombrie-decembrie, 1994, Bucureşti, pp. 10-16.

Iar Sf. Elena, mama sa, este cea care a descoperit obiectul real al Sfintei Cruci, care şi-a dezvăluit creştinilor identitatea în urma unei minuni vindecătoare. Pentru Sfinţii Constantin şi Elena, ca şi pentru toţi creştinii din epoca lor şi dintotdeauna, Crucea era un obiect sau un semn care trebuie preţuit, cinstit, pentru că îl reprezintă pe Iisus Hristos.

Aşa cum mărturisesc şi troparele praznicului, la sărbătoarea Sfinţilor împăraţi Constantin şi Elena, cei întocmai cu Apostolii (21 mai), cinstim sfinţenia harului revărsată în lume în trei modalităţi: asupra [a.] *persoanelor umane,* [b.] *obiectelor,* [c.] *imaginilor şi simbolurilor* ataşate lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos (Crucea sub toate aceste forme). Harul lui Dumnezeu, fiind vrednic de absolută cinstire, face vrednic de cinstire (relativă) persoanele (sfinţii), obiectele (Crucea, relicvele sfinte), imaginile (icoanele, Crucea), simbolurile (semnul Sf. Cruci, cuvintele Sf. Scripturi), materia (apa sfinţită de la botez, apa sau pâinea sfinţită, untdelemnul sfinţit, Sfântul şi Marele Mir ş.a.), pe care le pătrunde. Cinstirea acestora este relativă, încât ele nu sunt izvoare în sine ale harului, ci purtătoare ale energiilor divine. Persoanele se sfinţesc printr-o viaţă conformă cu voia lui Dumnezeu, celelalte se sfinţesc ori prin includerea lor directă de către Dumnezeu în planul Său mântuitor (Crucea), ori prin apartenenţa lor directă la Iisus Hristos sau la sfinţi (chipurile lor din icoane, moaştele lor [45], sf. relicve), ori prin integrarea lor între cele vrednice de cinstire prin sfinte ierurgii, rugăciuni ş.a.

Întreaga această dimensiune a sfinţeniei şi a cinstirii s-a pierdut în protestantism, astfel încât nu se înţelege că lucrarea Mângâietorului, a Duhului Adevărului (***Ioan*** 14, 26; 15, 26) în Biserică este, după Pogorârea Sfântului Duh, una de sfinţire prin intermediul «iconomiei tainelor» (1 ***Cor***. 4,1) încredinţate preoţilor, care sunt datori să medieze mântuirea şi îndumnezeirea credincioşilor prin Sfintele Taine şi integrarea întregii naturi create în lucrarea Bisericii. Astfel, nu poate exista discuţie rodnică pe tema sfinţeniei şi a cinstirii. Dacă însă acest lucru este înţeles, atunci trebuie acceptate şi consecinţele: harul nu lucrează zadarnic, iar lucrarea lui Dumnezeu ar fi fără obiect dacă oamenii n-ar deveni cu ajutorul ei sfinţi vrednici de cinstire (relativă, adică venerare).

Am arătat deja că, dacă ţinem porunca a V-a din Decalog (cinstirea părinţilor) nu doar ca formă socială de respect, ci îi cinstim pe părinţii noştri după trup ca pe cei ce ne-au fost daţi de Dumnezeu ca să ne aducă la viaţă, atunci cu atât mai mult trebuie să-i cinstim pe sfinţi, a căror vrednicie morală este net superioară nouă. Lucrarea sfinţitoare a Sfântului Duh este în concordanţă cu preţuirea pe care însuşi Dumnezeu o dă fiecărei făpturi. Această lucrare este *integrală*, acţionând la toate nivelurile existenţei: de la cel mineral [46] (ex. apa botezului), la cel uman (sfinţii). Evident, această cinstire diferă ca grad, în frunte cu omul şi îngerii. Deoarece Dumnezeu vrea să reintegreze totul în noua

---

[45] Cf. Pr. conf. Ilie Moldovan, *Cinstirea sfintelor moaşte în Biserica Ortodoxă*, în *ORT,* anul XXXII, nr. 1, ianuarie-martie, 1980, Bucureşti, pp. 120-136.

[46] Chiar hrana animalelor poate fi binecuvântată sau lanurile, tămâia, sălciile de la Rusalii care în ţări ca România înlocuiesc ramurile de palmieri — prin ierurgii anume; totul fiind văzut în Biserica Ortodoxă în strânsă legătură cu Creatorul care nu-şi încetează purtarea de grijă asupra întregii creaţii.

creaţie, noi suntem datori să preţuim totul, întreaga Sa creaţie pe care El a făcut-o bună (***Facerea*** 1, 31) — acesta este primul nivel al cinstirii ca venerare. Trebuie să cinstim cu atât mai mult materiile, obiectele ce sunt vase ale harului (apa botezului, sf. biserică – lăcaş de cult ş.a.) — al doilea nivel al cinstirii ca venerare. Şi mai mult vom cinsti sfinţii, ca făpturi ce s-au îmbogăţit conştient, prin război nevăzut, în har, îndumnezeindu-şi fiinţa (iar dacă îi cinstim pe sfinţi nu separăm cinstirea chipului lor din icoană de cinstirea lor) — un al treilea nivel al cinstirii ca venerare.

Cinstire absolută sau adorare datorăm: lui Dumnezeu Sfânta Treime, Persoanei integrale a lui Iisus Hristos, cu ambele firi, dumnezeiască şi omenească, şi astfel şi Sf. Trup şi Sânge al Domnului din împărtăşanie, care aparţine real Persoanei Sale. — Crucea şi chipul din icoană al Mântuitorului nu-I aparţin fiinţial, ci doar ca posesie şi ca unele ce, împrumutând din lucrările Sale, Îl mărturisesc şi de aceea le venerăm, la fel ca şi Sf. Scriptură ş.a.[47]

Pe sfinţi nu îi venerăm pentru vreo perfecţiune absolută care ar iradia din persoana lor, singur Iisus Hristos fiind desăvârşit. Dacă nu ar fi aşa, ar trebui să excludem din rândul sfinţilor pe Apostolul Petru, care s-a lepădat de trei ori de Hristos, pe Apostolul Pavel, care prigonea Biserica, pe Maria Magdalena şi Maria Egipteanca, foste femei cu moravuri uşoare şi pe mulţi alţii. Biserica i-a cinstit întotdeauna pe sfinţii săi.[48] Pe sfinţi îi cinstim pentru schimbarea vieţii lor spre o slujire tot mai desăvârşită adusă lui Dumnezeu, pentru dedicarea lor pentru Dumnezeu (uneori până la martiriu) care o depăşeşte pe a credincioşilor simpli în rândul cărora ne înscriem noi, schimbare şi dedicare care nu rămân nerăsplătite în Împărăţia Cerurilor.[49]

Pe Sfântul Constantin îl cinstim pentru lupta sa, încununată cu succes, ce a urmărit: a-i elibera pe creştini de persecuţii (Edictul din 313 d.Hr.); a face să se audă şi glasul Dumnezeului adevărat, nu doar al concepţiilor păgâne în Imperiul Roman; şi a asigura un climat de pace favorabil ortodoxiei, organizând Sinodul I Ecumenic (325 d.Hr.). Pe Sfânta Elena o cinstim pentru marea sa evlavie care a contribuit şi la înţelegerea şi adoptarea creştinismului de către fiul ei şi pentru râvna care a depus-o în aflarea Sfintei Cruci.[50] Cinstim Sfânta Cruce care i s-a arătat Sf. Constantin ca semn al biruinţei, întrucât Iisus Hristos a biruit moartea pe ea, ca pe un semn purtător de har. Puterea ei derivă nu doar din faptul că ea mărturiseşte patimile Domnului, ci şi concret, din aceea că prin însemnarea cu credinţă a Sf. Cruci este atrasă protecţia lui Iisus Hristos, care ne-a dat-o ca «armă asupra diavolului» (cântare bisericească) [51].

---

[47] Cf. Pr. prof. D. Stăniloae, *Sfinţenia în Ortodoxie*, în *ORT*, anul XXXII, nr. 1, ianuarie-martie, 1980, pp. 33-43; Drd. Duitru Pintea, *art. cit.*, pp. 137-158.

[48] Cf. Arhim. Veniamin Micle, *Cultul sfinţilor oglindit în predicile patristice*, în *ORT*, anul XXXII, nr. 1, ianuarie-martie, 1980, pp. 95-119.

[49] Cf. Pr. dr. Ioan Mircea, *De ce îi venerăm pe sfinţi ?*, în *ORT*, anul XXXII, nr. 1, ianuarie-martie, 1980, pp. 68-81 ; Pr. prof. Ene Branişte, *Despre cinstirea sfinţilor în Biserica Ortodoxă*, în *ORT*, anul XXXII, nr. 1, ianuarie-martie, 1980, pp. 44-67; Drd. Duitru Pintea, *art. cit.*, pp. 137-158.

[50] *Ceaslov*, Ed. IBMBOR, 1993, p. 658: "Cinstita Cruce a fost găsită de către Sfânta Elena în Ierusalim la anul 326 şi a fost înălţată de patriarhul Macarie, iar poporul când a văzut-o a strigat: Doamne miluieşte".

[51] Cf. Pr. dr. Ioan Mircea, *art. cit.*, pp. 68-81 ; Pr. prof. Ene Branişte, *art. cit.*, pp. 44-67.

4. Summary.

The Universal Exaltation of the Precious and Life-giving Cross and the celebration of St. Emperors Constantine and Helen are two moments which speak about Cross and holiness, essential problems which have to be remembered by us in our world, with it's lack of spiritual sensibility. The orthodox theology of cross is different from that part of the western theology which took it's ground from Anselm of Canterbury and the theory of satisfaction: in orthodoxy «God is love» (1 *John* 4,8) until the last consequence, so He never asks satisfaction for His works. Being the Doctor of our souls (cf. St. Gregory of Nyssa), He takes human nature, aware that this sinfull world will crucify Him. But He never wanted the violence as a solution, as we can see from His rethorical question in Gethsemane:

«My Father, if it be possible, let this cup pass from me; nevertheless, not as I will, but as thou wilt» (*Matthew* 26,39) (and as a number of western contemporary authors saw).

St. Maximus the Confessor adds to the act of crucifiction folowed by our assuming of the cross in authentical christian life, a more profound understanding of the mistery of the Cross. The whole world was made in the spiritual pattern of the Cross which is nothing else but the true relation between God and man, between the Creator and the creation's representative. This is the ascetic view and orientation of our life, which begins to be tested by God with His first demand, in Heaven: the interdiction put upon the tree of knowledge (cf. St. John Chrysostomos and St. Gregory Palamas, too).

Cross means victory, because through it Jesus defeated the death and through it we defeat our sins, to resurect with Him, Who showed His love in assuming crucifiction. But in this way, He fooled the devil, too, and the eternal enemy of man lost his power over us. By giving Himself to us in the Eucharisty, Jesus Christ overflows His love into the world. This love is seen as absolute in His crucifiction, when He didn't protected Himself with His divine power, because all His miracles were for the others, and to show us that every simple man, helped by Him, can follow God's path.

The Holy Grace comes into the world through His Church, in his Misteries, through the persons which growed in holyness, the saints. And it comes with the support of all the holy objects (The Holy Cross, too), figures (icons, Cross), signs (The Holy Cross), relics, bodies of the saints etc. This integral taking over of the world by God into holyness, for creating the new world, in the Heavenly Kingdom, must be more clearly seen by Christians. The saints are not those without sin, because nobody is like this, except Christ, but those which, following Christ, put themselves and there lives completly into God's service, fighting with His help to adjust with Him. Among them are Sts. Costantine and his mother Helen. Their lives were marked by the sign of the Holy Cross in so many times and ways, and they both dedicated themselves to God and his Church.

OMUL ÎN DOCTRINE ERETICE, RESPECTIV ETERODOXE – SEC. I-XVI –

Acest articol a rezultat din combinarea a două variante de text, din care s-au preluat idei în corpul tezei de doctorat.

Ereziile au apărut de la începutul creştinismului ca doctrine care contrazic învăţătura Bisericii în dogmele sale despre Sfânta Treime, întruparea sau învierea lui Iisus Hristos, har, pronie sau realizarea mântuirii. Toate acestea au alterat legătura dintre credincios şi Dumnezeu, afectând astfel calea mântuirii, iar uneori au introdus şi concepţii contrare învăţăturii creştine despre originea, fiinţa şi rolul omului în creaţie. Ne vom opri în această secţiune asupra acelor aspecte ale ereziilor care se află într-o mai strânsă legătură cu antropologia.

Iudaizanţii doreau conservarea integrală a prescripțiilor Vechiului Testament. Prin aceasta ei demonstrau că nu înţeleg caracterul novator al învăţăturii lui Iisus Hristos. Prin afirmaţia Sa « Să nu socotiţi că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să plinesc (*ἀλλὰ πληρῶσαι*)» (Mt. 5, 17), Mântuitorul arată rolul pozitiv al Vechiului Testament, dar şi că deplinătatea Revelaţiei nu se află în el, ci în Noul Testament. Principiile morale ale Vechiului Testament şi monoteismul au fost păstrate în Noul Testament, dar acesta eliberează de ritualurile şi restricţiile Legii Mozaice. Sf. Ap. Pavel scrie adesea despre libertatea faţă de vechile prescripţii rituale pe care o dă credinţa în Hristos (cf. ***Gal.*** 2,3-5; 5,1-6), iar Sinodul Apostolic din Ierusalim (50 d.Hr.) confirmă această poziţie a sa. Sf. Ap. Pavel arăta că persistenţa în Legea Mozaică îl îndepărtează pe om de Hristos, deoarece doar El este sursa harului, prin intermediul slujbelor Bisericii, iar nu şi ritualurile vechi ale tăierii împrejur, ale jertfelor sau sărbătorilor iudaice: « Cei ce voiţi să vă îndreptaţi prin Lege v-aţi îndepărtat de Hristos, aţi căzut din har» (***Gal.*** 5,4). Încrederea în ritualurile vechi demonstrează insuficientă încredere în Hristos ca Mântuitor, iar, în timp ce Legea Veche este doar pregătitoare şi lipsită de lucrarea mântuitoare a harului, Botezul îl naşte pe credincios a doua oară pentru împărăţia cerurilor, Euharistia reface comuniunea cu Dumnezeu şi în toată lucrarea Bisericii harul mântuitor se revarsă deplin.[1]

Iudeo-gnosticii combinau obligativitatea ritualurilor Legii Vechi cu idei gnostice, îndeosebi dualiste. Cerint susţinea, pe lângă aceste erezii şi dochetismul sau părerea că Iisus Hristos nu s-a întrupat în mod real. Dochetismul este compatibil cu gnosticismul,întrucât acesta din urmă consideră materia rea, aparţinătoare divinităţii rele şi astfel, după părerea acestor eretici, Hristos nu putea avea legătură cu răul, deci nici cu materia, ca să se întrupeze. Creştinismul este monoteist, Sfinţii Părinţi arătând

---

[1] Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *op. cit.*, vol. I, pp. 123-126.

adesea că absolut poate să fie doar Binele, în timp ce răul nu are nici corespondent în ființa vreunei divinități rele și nici nu este un principiu al creației, ci dimpotrivă, reprezintă îndepărtarea de bine, deci de Dumnezeu.

Omul și întreaga creație, inclusiv cea materială au doar binele ca principiu al creării lor. De aceea, împlinirea făpturii raționale are loc doar pe calea binelui, răul ducând la alterarea ființei. Spiritul trebuie să domine trupul sau materia în general, dar nu pentru că aceasta din urmă este rea, ci pentru că spiritul este partea conducătoare în mod natural, întrucât este partea rațională a firii. Întruparea reală a Fiului lui Dumnezeu are o deosebită importanță deoarece prin ea întreaga creație este reunită cu Creatorul, inclusiv materia, totul fiind recuperat de pe calea răului pentru împărăția lui Dumnezeu. Întrupării îi corespunde Învierea lui Hristos, urmată, la sfârșitul veacurilor, de învierea de obște, ceea ce arată că firea omenească este întreagă doar când sufletul și trupul sunt împreună, iar materia a fost creată bună de către Dumnezeu.[2]

Omul a fost creat de către Dumnezeu și își desăvârșește ființa în dialog cu el. Magia înlocuiește dialogul dintre om și Dumnezeu cu dobândirea unor puteri prin care se urmărește slava și dominația lumească. Spre deosebire de magie, minunile săvârșite de Dumnezeu în Biserică, prin aleși ai Săi, răspunde virtuții credinței și au ca scop mântuirea, iar nu interese pătimașe și lumești. Simon Magul (cf. ***Fapte*** 8,9-24) se considera o manifestare a lui Dumnezeu ca Tatăl ceresc, alături de Iisus pentru iudei și de Sfântul Duh în persoana unei femei între neamuri, folosind magia pentru a-și câștiga adepți. Magia a fost dintotdeauna considerată de către Biserică drept opusă practicilor ei, pasibilă a intra sub influență demonică. Pretențiile lui Simon Magul au fost respinse de către Sf. Ap. Petru.[3]

Simon Magul a alcătuit o erezie foarte eclectică, prin care el se considera o manifestare a lui Dumnezeu ca Tatăl ceresc, alături de Iisus pentru iudei și de Sfântul Duh în persoana unei femei între neamuri. Simon Magul amesteca aceste idei proprii cu unele preluate și adaptate din gnosticism și neoplatonism despre eoni, practica magia și era antinomist. El căutase să primească și de la Apostoli puteri magice și de aceea a dorit să se apropie de ei printr-o convertire prefăcută (***Fapte*** 8,9-24). Afară de doctrina lui aberantă, două aspecte le consider de mai mare interes din istoria acestui eretic samarinean: orgoliul demonic de a se considera el însuși o manifestare a divinității, respectiv apetența pentru magie. Se poate observa cum aceste tendințe, precum și sincretismul religios, reapar în numeroase mișcări religioase sectare contemporane, care își preiau unele idei, într-un mod superficial, fie din creștinism, fie din alte religii. Magia a fost dintotdeauna considerată de către Biserică drept opusă practicilor ei, pasibilă a intra sub influență demonică, motiv pentru care pretențiile lui Simon Magul au fost respinse de către Sf. Ap. Petru. Magia înlocuiește dialogul dintre om și Dumnezeu cu dobândirea unor puteri prin care se urmărește slava și dominația

---

[2] *Ibid.*, pp. 126-127. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron, PSB* 17, ed. cit., II: IV-V, p. 90. Id., Omilia a IX-a, V, *ed. cit.*, pp. 441 sq. Sf. Antonie cel Mare, *op. cit.*, p. 43. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea I, cap. VII, Cartea IV, cap. XIX-XXI, pp. 23, 188-192. Sfântul Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, pp. 151-158.

[3] Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Șesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *op. cit.*, pp. 127-129.

lumească. Spre deosebire de magie, minunile săvârşite de Dumnezeu în Biserică, prin aleşi ai Săi, răspunde credinţei oamenilor şi au ca scop mântuirea lor, iar nu interese pătimaşe şi lumeşti.[4]

Gnosticismul este un curent de gândire sincretic, care s-a conturat înainte de apariţia creştinismului, combinând dualismul de origine persană cu emanaţionismul asemănător celui neoplatonic. Idei gnostice au fost preluate şi de către persanul Mani, Origen şi s-au perpetuat în câteva erezii medievale (la pavlicieni, bogomili, catari ş albigenzi) şi în filosofia medievală şi modernă.[5] Gnosticismul a generat numeroase secte, deosebite între ele în funcţie de gradul dualismului teologic şi cosmogonic, influenţele creştine asumate, caracterul iudaizant sau, dimpotrivă, antiudaic, ascetismul extrem sau libertinajul moral.

Maniheismul a fost un gnosticism aparte, creat de persanul Mani şi caracterizat printr-un dualism extrem în care forţele binelui şi ale răului erau organizate pe un sistem asemănător cu o gigantomahie veşnică. Maniheismul promova viaţa ascetică îndeosebi pentru categoria celor aleşi şi a avut o organizare care o imita pe cea a Bisericii, s-a răspândit în Persia şi Imperiul Roman.

Ideile gnostice l-au influenţat pe Origen. Voi observa aici doar implicaţiile emenaţionismlui asupra doctrinei creaţiei şi a mântuirii.

Emanaționismul gnostic a avut implicaţii importante asupra doctrinei creaţiei şi a mântuirii. Gnosticii considerau, în general, că din Dumnezeu au emanat mai mulţi eoni, care au devenit tot mai limitaţi. Ultimul este demiurgul sau creatorul lumii, Dumnezeul evreilor, care a înglobat spirite în materie. Primul eon este eliberatorul, suprapus de obicei cu Iisus. Mântuitorul (Iisus) readuce spiritele captive în *pleroma* spiritelor libere (sau a eonilor), iar pe aceasta o reuneşte cu Dumnezeu. Creaţia şi mântuirea sunt înlocuite cu emanaţia şi revenirea în divinitate. Aceste fenomene decurg mecanic şi astfel, rolul dragostei şi a voinţei libere a lui Dumnezeu în creaţie şi în opera de mântuire, precum şi răspunsul liber al omului la chemarea lui Dumnezeu sunt anulate, sau rămân cel puţin neclare. Astfel, sistemele gnostice susţin cel mai adesea predestinaţia. Biserica a combătut întotdeauna astfel de concepţii, opunând dualismului gnostic monoteismul şi aseitatea lui Dumnezeu. Biserica a combătut întotdeauna astfel de concepţii, susţinând monoteismul şi aseitatea lui Dumnezeu. De asemenea, raportul omului cu Dumnezeu se bazează pe rolul fundamental al alegerii libere, deci responsabile..[6]

Lui Origen i s-a reproşat de către Sfinţii Părinţi ai Bisericii că importanţa libertăţii pentru mântuire, atât ca liberă alegere, cât şi ca eliberare de păcat. Nu o putea susţine atât cât ar fi dorit întrucât adopta ideile emanaţioniste ale gnosticismului, chiar dacă a combătut dualismul. De asemenea, dacă mântuirea este concepută ca un fenomen care se petrece global şi implacabil, ca apocatastază, este compromis rolul dialogului dintre Dumnezeu şi om în mântuire. Sf. Grigorie de Nyssa s-a întrebat şi el

---

[4] *Ibid.*, pp. 127-129.

[5] *Ibid.*, pp. 129-136, 275-283, 296-297.

[6] *Ibid.*, pp. 129-136, 296-297. Claudio Moreschini, Enrico Morelli, *Istoria literaturii creştine vechi, gregeşti şi latine*, vol. 1, trad.Hanibal Stănciulescu şi Gabriela Sauciuc, Ed. Polirom, Iaşi, 2001, pp. 181-216.

dacă ar putea fi concepută mântuirea generală sau apocatastaza. Dar problematizările sale pe această temă nu provin din emanaţionismul gnostic, pe care îl respinge categoric, alături de preexistenţa sufletului, în favoarea doctrinei ortodoxe. Sf. Grigorie de Nyssa consideră posibilitatea apocatastazei nu datorită fatalismului gnostic, ci motivele sale sunt dorinţa animată de milostivire ca nimeni să nu sufere chinurile veşnice, respectiv credinţa în triumful binelui asupra răului.[7]

Dochetismul a fost o doctrină eretică (apărută în sec. I d.Hr.), potrivit căreia Hristos nu s-a întrupat cu adevărat. Se observă în această înţelegere greşită a Persoanei lui Hristos respingerea materiei sub influenţă dualistă. Învăţătura creştină susţine, însă, că materia, respectiv trupul omenesc sunt create bune de către Dumnezeu (cf. ***Fac.*** 1,31). Omul şi întreaga creaţie, inclusiv cea materială au doar binele ca principiu al creării lor. De aceea, împlinirea făpturii raţionale are loc doar pe calea binelui, răul ducând la alterarea fiinţei. Spiritul trebuie să domine trupul sau materia în general, dar nu pentru că aceasta din urmă este rea, ci pentru că spiritul este partea conducătoare în mod natural, întrucât este partea raţională a firii.

Întruparea reală a Fiului lui Dumnezeu are o deosebită importanţă deoarece prin ea întreaga creaţie este reunită cu Creatorul, inclusiv materia, totul fiind recuperat de pe calea răului pentru împărăţia lui Dumnezeu. Sf. Ap. Pavel arată în ***Fp.*** 2,6-8 că Fiul, «Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o ştirbire a fi El întocmai cu Dumnezeu,/ Ci S-a deşertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, şi la înfăţişare aflându-Se ca un om,/ S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, şi încă moarte pe cruce». Dumnezeu nu a considerat natura omenească şi nici trupul nevrednice pentru a şi le asuma pentru mântuirea noastră. De aceea Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat, pătimind de bună voie pentru noi, cu natura Sa omenească. Întrupării îi corespunde Învierea lui Hristos, urmată, la sfârşitul veacurilor, de învierea de obşte. Acest plan mântuitor al lui Dumnezeu arată că firea omenească este întreagă doar când sufletul şi trupul sunt împreună, iar materia a fost creată bună de către Dumnezeu.[8]

Marcion din Sinope (Pont) era dochetist şi opunea un Dumnezeu drept şi aspru al Vechiului Testament unuia iubitor al Noului Testament. Montanus din Frigia (sec. II d.Hr.). El susţinea că Noul Testament se desăvârşeşte prin el ca Paraclet şi era un propovăduitor exaltat al sfârşitului iminent al lumii. Amândoi aceşti eretici erau rigorişti în morală, iar ereziile lor proveneau îndeosebi din neînţelegerea semnificaţiei Sfintei Scripturi şi a raportului dintre Vechiul şi Noul Testament.

În aceste erezii erau înţelese greşit modalităţile şi etapele în care Dumnezeu S-a revelat omului, precum şi învăţătura despre Sfânta Treime, Montanus mergând chiar până acolo încât se considera parte a ei, ca odinioară Simon Magul. Hiliasmul este o erezie foarte răspândită în aceeaşi perioadă istorică (sec. II-III d.Hr.), ideile sale fiind

---

[7] Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *op. cit.*, pp. 275-283. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, ed. cit., Introducere, I, 5b-e, pp. 7-35, 57-64. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, ed.cit., cap. IV, XXI, XXIV, XXVI, XXVIII, p. 22, 59-60, 66, 72, 75-78. Id., *Marele cuvânt catehetic*, ed. cit., cap. 7, 26, 30, 35, pp. 299-301, 322-324, 327-328, 334-337. Id., *Dialogul despresuflet şi înviere*, ed. cit., pp. 372, 383, 393-394. Claudio Moreschini, Enrico Morelli, *op. cit.*, vol. 1, pp. 299-334.

[8] Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *op. cit.*, pp. 126-127.

preluate şi de către unele culte creştine moderne. Hiliaştii susţin că mia de ani din ***Apoc.*** 20,5-7 reprezintă perioada unei împărăţii pământeşti pe care o va instaura Hristos împreună cu aleşii săi. Biserica interpretează acelaşi loc din Scriptură ca istoria Bisericii, cu biruinţele ei şi cu persecuţiile pe care le îndură până la a doua venire a lui Hristos. Mia de ani este luată metaforic, ca multe alte simboluri ale Apocalipsei, sau *τὰ χίλια ἔτη* este tradusă „mii de ani”, astfel că sintagma corespunde învăţăturii ortodoxe despre epoca Noului Testament, în care Biserica se răspândeşte în lume ca o împărăţie a lui Dumnezeu în construcţie.[9]

Hiliasmul este o erezie foarte răspândită (sec. II-III d.Hr., condamnat la Sinodul II Ecumenic), ideile sale fiind preluate şi de către unele culte creştine moderne. Hiliaştii susţin că *mia de ani* din ***Apoc.*** 20,5-7 reprezintă perioada unei împărăţii pământeşti pe care o va instaura Hristos împreună cu aleşii Săi. Biserica interpretează acelaşi loc din Scriptură ca istoria Bisericii, cu biruinţele ei şi cu persecuţiile pe care le îndură până la a doua venire a lui Hristos. Mia de ani este luată metaforic, ca multe alte simboluri ale Apocalipsei, sau *τὰ χίλια ἔτη* este tradusă „mii de ani”, astfel că sintagma corespunde învăţăturii ortodoxe despre epoca Noului Testament, în care Biserica se răspândeşte în lume ca o împărăţie a lui Dumnezeu în construcţie.[10]

Hiliasmul are două implicaţii antropologice importante. Mai întâi, învăţătura despre împărăţia pământească de o mie de ani a lui Hristos favorizează elitismul sectar. Iar în al doilea rând, hiliaştii susţineau că Hristos va stăpâni într-o împărăţie foarte asemănătoare cu formele de guvernământ ale societăţii actuale. Întrucât propagatorii doctrinelor hiliaste se considerau întotdeauna parte a grupului aleşilor care va împărăţi o mie de ani împreună cu Hristos, învăţătura acestora despre mântuire se modifică radical faţă de cea a Bisericii, devenind extrem de juridică şi cantitativă. Efortul persoanelor pentru a se purifica de patimi îşi pierde din importanţă în faţa apartenenţei la un anumit cult. Aceasta ar fi suficientă pentru a asigura înscrierea în rândurile celor

---

9 *Ibid.*, pp. 136-142. Pr. Prof. Ioan Constantinescu, *Cuvântarea eshatologică a Domnului nostru Iisus Hristos. Scurt comentar*, în *GB*, an. XXXVIII, 1979, nr. 1-2, pp. 53 -56. Id., *A doua venire a Domnului Iisus Hristos (parusia), şi unele înţelegeri gresite in legătură cu ea*, în *GB*, an. XXXV, 1976, nr. 3-4, pp. 334-340. Pr. Prof. Mircea Chialda, *A doua venire a Mântuitorului Iisus Hristos (Parusia)*, în *GB*, an. XLII, 1983, nr. 6-8, pp. 369-380. Prof. N. I. Nicolaescu, *Venirea a doua a Domnului. Împărăţia de o mie de ani*, în *ST*, nr. 1-2, 1972, pp. 12-23. Pr. Prof. Grigorie Marcu, *Combaterea interpretărilor greşite ale eshatologiei biblice*, în *MA*, nr. 1-2, an V, 1960, p. 33 (*τὰ χίλια ἔτη*). Cf. Pr. Dr. Ioan Mircea, *Împărăţia lui Hristos de mii de ani. Sudiu exegetic asupra textului din Apoc. XX, 1 - 15*, în *ORT*, an. XXXVI, 1984, nr.1, pp. 29-59 (reluare în *ORT*, an. XXXVIII, 1986, nr. 3, p. 47 -61); id., *Lupta spirituală- în Apocalipsă - între cele două împărăţii adverse, peste milenii şi recapitularea întregii firi în Dumnezeu*, în *ORT*, an XLI, 1989, nr. 1, pp. 13-53.

10 *Ibid.*, pp. 136-142. Pr. Prof. Ioan Constantinescu, *Cuvântarea eshatologică a Domnului nostru Iisus Hristos. Scurt comentar*, în *GB*, an. XXXVIII, 1979, nr. 1-2, pp. 53 -56. Pr. Prof. Mircea Chialda, *A doua venire a Mântuitorului Iisus Hristos (Parusia)*, în *GB*, an. XLII, 1983, nr. 6-8, pp. 369-380. Prof. N. I. Nicolaescu, *Venirea a doua a Domnului. Împărăţia de o mie de ani*, în *ST*, nr. 1-2, 1972, pp. 12-23. Pr. Prof. Grigorie Marcu, *Combaterea interpretărilor greşite ale eshatologiei biblice*, în *MA*, nr. 1-2, an V, 1960, p. 33 (*τὰ χίλια ἔτη*). Pr. Dr. Ioan Mircea, *Împărăţia lui Hristos de mii de ani. Sudiu exegetic asupra textului din Apoc. XX, 1 - 15*, în *ORT*, an. XXXVI, 1984, nr.1, pp. 29-59 (reluare în *ORT*, an. XXXVIII, 1986, nr. 3, p. 47 -61).

aleşi să guverneze pământul împreună cu Hristos. Cât de eronată este o astfel de concepţie reiese şi din atitudinea lui Hristos de respingere a ideii că El va instaura o împărăţie asemănătoare cu cele cunoscute (***Lc.*** 22,25-30; ***In.*** 8,23; 18,36-37).

Potrivit învăţăturii biblice şi patristice, întreaga creaţie, inclusiv firea omenească, vor fi transfigurate la a doua venire a lui Hristos. Datorită acestei transfigurări sau spiritualizări, oamenii nu vor mai stabili acelaşi tip de relaţii cu semenii şi cu creaţia ca în condiţiile lumii căzute, iar împărăţia pe care o va instaura Hristos la parusie nu se va limita la o perioadă, oricât de lungă de timp, ci va fi veşnică (cf. ***In.*** 3,36; ***Evr.*** 5,9; 9,12,15; 2 ***Pt.*** 1,11).[11]

Ereziile antitrinitare [12] au apărut datorită incapacităţii unora de a accepta că Dumnezeu nu se supune categoriilor lumii, astfel că nu au putut concepe un Dumnezeu unic în fiinţă, întreit în persoane. Mintea omenească este obişnuită cu raporturile numerice din lumea văzută. Chiar dacă lumea poartă pecetea Creatorului, El nu poate fi circumscris noţiunilor care definesc lumea, deci nici celei de număr. Dumnezeu poate fi înţeles doar apofatic, prin asemănări, pe care fiinţa Sa le depăşeşte, cu realităţile lumii. Simplificând cunoaşterea lui Dumnezeu la realităţile lumii, antitrinitarienii s-au temut ca învăţătura creştină să nu cadă în politeism.

Antitrinitarienii dinamici (Teodot Curelarul, Teodot cel Tânăr sau Pavel de Samosata) considerau că Fiul (Logosul) şi Sfântul Duh sunt puteri ale lui Dumnezeu care s-au sălăşluit în omul Iisus Hristos. Antitrinitarienii modalişti (Praxeas, Sabeliu ş.a.) socoteau că Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt doar modalităţi de manifestare a persoanei unice a lui Dumnezeu. Arie, Eunomie şi alţi eretici arieni şi semiarieni au dus mai departe tulburările legate de neînţelegerea Sfintei Treimi, negând firea Dumnezeiască a Fiului sau introducând niveluri echivoce de unire cu Tatăl – singurul pe care îl considerau Dumnezeu adevărat.

Acestora li s-au adăugat pnevmatomahii (Macedoniu, Maratoniu ş.a.), care negau Dumnezeirea Sfântului Duh. Prin primele două Sinoade Ecumenice, de la Niceea (325 d.Hr.) şi Constantinopol (381 d.Hr.), Biserica şi-a precizat învăţătura, arătând că prin Hristos am dobândit un monoteism în cadrul căruia cunoaştem mai mult despre Dumnezeu, anume întreirea persoanelor fiinţei Sale.

Ereziile antitrinitare, arianismul şi pnevmatomahia reduceau în mod raţionalist cunoaşterea lui Dumnezeu, iar prin negarea Sfintei Treimi aduceau grave prejudicii soteriologiei. Negarea Dumnezeirii Fiului, ca în arianism, Îl coboară pe Acesta în rândul creaturilor. Din această situaţie ar fi însă imposibilă mântuirea oamenilor, întrucât orice creatură, chiar fără de păcat, nu are puterea de a restabili comuniunea

---

[11] Pr. Prof. Constantin Galeriu, *Netemeinicia milenarismului*, în *ORT*, nr. 1, an XXXVI, 1984, pp. 59-71. Pr. Asist. Dr. Nicolae Dură, *Hiliasmul, doctrină ereziarhă*, în *ORT*, nr. 1, an XXXVI, 1984, pp. 72-94. Diac. Conf. Petru I. David, *A II-a venire a Domnului (Parusia). Frământări hiliaste şi calcule recente ale eshatonului*, în *ORT*, nr. 1, an XXXVI, 1984, pp. 95-111. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Prezenţa Mântuitorului Hristos în noua creaţie după învăţătura Sfinţilor Părinţi*, în *ORT*, an. XVIII, 1966, nr. 4, pp. 495-511. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Mântuirea, a doua creaţie a lumii*, în *ORT*, nr. 2, 1986, [pp. 42-63], pp. 57 sq.

[12] Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *op. cit.*, pp. 142-148, 227-233, 241-247.

pierdută cu Dumnezeu. Opera mântuirii a putut fi şi a fost realizată doar de către Fiul lui Dumnezeu, „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat”, Care S-a făcut om (*Simbolul Credinţei*, art. 2). Negarea umanităţii Fiului, realizată prin întrupare, ca în cazul dochetismului sau negarea unităţii depline dintre Dumnezeirea şi umanitatea lui Hristos, ca în nestorianism, nu permit realizarea unei punţi de legătură absolut necesară mântuirii.

Ereziile antitrinitare, precum şi cele hristologice,[13] precum monofizismul şi nestorianismul, au implicaţii antropologice indirecte, însă nu lipsite de importanţă. Nimic nu îi este cu neputinţă lui Dumnezeu, iar mântuirea noastră se întemeiază pe unirea dintre firea Dumnezeiască şi cea omenească în Iisus Hristos, Fiul Cel Unul din Treime, respectiv prin împărtăşirea harului Sfântului Duh. Iisus Hristos înfiinţează prin har Biserica, iar Sfântul Duh împărtășește credincioşilor harul mântuitor prin Sfintele Taine. Această lucrare de mântuire nu ar fi posibilă dacă Fiul şi Sfântul Duh nu ar face parte din fiinţa Dumnezeiască la fel ca Tatăl. Omul nu poate fi mântuit de un alt om sau de o creatură, ci Fiul este Mântuitor întrucât este Dumnezeu care S-a făcut om (***In.*** 1,1-18; 5,23; 6,46; 16,15; 17,11; ***Ro.*** 9,5; ***Fp.*** 2,5-11 ș.a.). Sfântul Duh este izvor al harului întrucât face parte din unica fiinţă a lui Dumnezeu, la fel ca Tatăl şi Fiul (cf. ***Mt.*** 28,19; ***In.*** 15,26; ***Fapte*** 2,38; 1 ***Cor.*** 2,10-13 ș.a.).

Ereziile hristologice fie îl despart pe Iisus Hristos în două persoane (nestorianismul), fie reduc persoana sa la o singură fire, de obicei în favoarea celei Dumnezeieşti (monofizismul). Mântuirea noastră este posibilă doar prin unirea dintre firea Dumnezeiască şi cea omenească în persoana unică a lui Iisus Hristos. Doar în acest fel se stabileşte legătura veşnică între Dumnezeu şi creaţie, iar prin întruparea Fiului lui Dumnezeu noi primim înfierea de către Tatăl. Comuniunea omului cu Dumnezeu, care îi va face pe cei mântuiţi părtaşi vieţii şi libertăţii Sfintei Treimi, este posibilă doar prin unirea dintre firea Dumnezeiască şi cea omenească în Iisus Hristos.[14]

Dumnezeu extinde unirea realizată în Hristos între El şi om asupra tuturor celor care Îl acceptă pe Iisus Hristos ca Mântuitor, urmându-i învăţătura. Membrii Bisericii devin astfel parte a Trupului lui Hristos, înfiaţi de către Tatăl. Pnevmatomahii au introdus un alt obstacol între om şi Dumnezeu, faţă de arieni, întrucât coborând Sfântul Duh la statutul de creatură, au lipsit creaţia de Izvorul său de har. Sfântul Duh este „Domnul de viaţă Făcătorul” întrucât este Dumnezeu, iar nu o creatură. Şi oamenii depind de lucrarea dumnezeiască a Sfântului Duh pe multiple planuri. Oamenii sunt fiinţe vii şi raţionale care datorează aceste calităţi Făcătorului de viaţă. Ca Mângâietor (***In.*** 14,26; 15,26), Sfântul Duh revarsă harul asupra credincioşilor prin Sfintele Taine şi alte sfinte slujbe. Această restaurare a legăturii dintre om şi Dumnezeu ar fi

---

[13] Sf.Grigorie de Naziant, *Cuvântări teologice*, ed. cit., I, III, pp. 69-78, 111-114 ş.a. Sf. Grigorie de Nyssa, *Epistola despre Sfânta Treime, către mai marele doctorilor, Eustathe*, în Scrieri, vol.II, PSB 30, ed. cit., pp. 427-435; cap. III, p. 432.

[14] Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Șesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *op. cit.*, pp. 247-262. Cf. Lewis Ayres, *Nycaea and Its Legacy*, Oxford University Press, 2006, pp. 344-359.

imposibilă fără lucrarea Sfântului Duh, respectiv dacă acesta ar fi o creatură sau o putere impersonală.[15]

Ereziile hristologice fie îl despart pe Iisus Hristos în două persoane (nestorianismul), fie reduc persoana sa la o singură fire, de obicei în favoarea celei Dumnezeieşti (monofizismul). Comuniunea omului cu Dumnezeu, care îi va face pe cei mântuiţi părtaşi vieţii Sfintei Treimi, este posibilă doar prin unirea dintre firea Dumnezeiască şi cea omenească în Iisus Hristos. Astfel se restabileşte şi legătura veşnică între Dumnezeu şi creaţie, iar prin întruparea Fiului lui Dumnezeu noi primim înfierea de către Tatăl.[16]

Una dintre ereziile cu implicaţii antropologice directe este aceea a lui Apolinarie din Laodicea (sec. IV). Acesta a adoptat trihotomismul platonic şi susţinea că la întruparea lui Hristos, Logosul lui Dumnezeu a înlocuit raţiunea omenească şi S-a unit doar cu două părţi ale acesteia: sufletul animal şi trupul. Apolinarismul a fost combătut de Sf. Epifaniu din Salamina şi la Sinodul al II-lea Ecumenic. Erezia lui Apolinarie făcea imposibilă mântuirea întregii firi omeneşti, întrucât Dumnezeu mântuieşte firea pe care a unit-o cu Sine în Hristos. Dacă Fiul lui Dumnezeu nu şi-ar fi însuşit şi duhul sau spiritul (*nous*) omenesc, acesta ar fi fost exclus din planul lui Dumnezeu de restabilire a comuniunii omului cu Sine. Dumnezeu nu a despărţit firea omenească în părţile ei componente atunci când S-a întrupat, ci Şi-a asumat-o întreagă. În acest fel lucrarea Sa mântuitoare cuprinde omul întreg.[17]

Pelagiu susţinea că păcatul lui Adam şi al Evei nu este unul originar şi nu are consecinţe asupra firii urmaşilor primilor oameni. Botezul ar oferi doar un grad mai înalt de fericire, în schimb omul ar fi capabil să trăiască singur fără păcate. Ideile sale au fost împărtăşite de Celestiu şi de episcopul Iulian de Eclanum. Fericitul Augustin şi episcopii africani au combătut cu consecvenţă această erezie. Dar Fer. Augustin a exagerat rolul harului, introducând ideea predestinării. Dorind să evite acordarea unui rol absolut harului, Vincenţiu de Lerin, a căzut însă în semipelagianism, acceptând păcatul strămoşesc, dar nu şi urmările sale. Pelagianismul a fost condamnat la Sinodul al III-lea Ecumenic. Sf. Ioan Casian menţine o linie perfect ortodoxă în cadrul acestei dispute, arătând că Scriptura şi Biserica susţin dintotdeauna că Dumnezeu doreşte mântuirea tuturor (cf. 1 ***Tim.*** 2,4; 4,10), deci nu este predestinaţie, iar în scopul mântuirii este necesară colaborarea dintre om şi Dumnezeu.[18]

---

[15] Sf.Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, ed. cit., I, III, pp. 69-78, 111-114 ş.a. Sf. Grigorie de Nyssa, *Epistola despre Sfânta Treime, către mai marele doctorilor, Eustathe*, în Scrieri, vol.II, PSB 30, ed. cit., pp. 427-435; cap. III, p. 432.

[16] Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *op. cit.*, pp. 247-262. Cf. Lewis Ayres, *Nycaea and Its Legacy*, Oxford University Press, 2006, pp. 344-359.

[17] Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *op. cit.*, pp. 246-247. Epiphanius, *Panarion* (*Adversus haereses*), Bände 1-3: Ancoratus und Panarion, "Die griechischen christlichen Schriftsteller", nr. 25, 31, 37, ed. K. Holl, Ed. Hinrichs, Leipzig, 1915,1922, 1933, vol. 1, pp. 159, 161, 371, vol. 3, p. 49 ş.a.

[18] Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *op. cit.*, pp. 255-269. Cf. S. Aurelius Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione, et de Baptismo parvulorum*, cap. XXII, XVII, XXVII, XXIX, col. 127-128, 167-168, 177-178, 179-180 etc. Id., *De praedestinatione sanctorum*, PG 44,

Împăratul Eraclie (610-614) dorea împăcarea monofiziţilor şi a ortodocşilor din imperiu şi astfel, el a susţinut învăţătura monotelită apărută în Egipt prin anul 600. Lui i s-au alăturat patriarhul Serghie I, şi episcopii Teodor din Faran şi Cir de Phasis. Ortodoxia a fost apărată îndeosebi de călugărul palestinian Sofronie. Honoriu I a emis Ekthesis-ul în 638, care susţinea monotelismul, iar Constans al II-lea, hotărârea Typos în 649, care interzicea discuţiile pe tema voinţelor şi energiilor lui Hristos. Papa Martin I şi Sf. Maxim Mărturisitorul au apărat Ortodoxia şi au suferit tortura şi moartea în exil. Monotelismul era o eroare dogmatică, deoarece fiecare fire are propria sa manifestare energetică şi fiecărei firi raţionale, Dumnezeiască, respectiv omenească îi corespunde câte o voinţă proprie. Astfel, întrucât în Hristos s-au unit nealterate firea Dumnezeiască şi cea omenească, în persoana Sa erau două energii şi două voinţă, corespunzătoare celor două firi.[19] Din punct de vedere antropologic, respingerea de către Biserică a apolinarismului, apoi a monofizismului şi a monotelismului în Sinoadele Ecumenice IV-VI, ne învaţă că Dumnezeu nu anihilează nicio parte sau manifestare a firii omeneşti, ci mântuieşte omul întreg. Omul nu este anulat prin restabilirea comuniunii cu Dumnezeu, ci fiecare credincios este înfiat întreg după modelul asumării firii omeneşti întregi în Iisus Hristos.

Adopţianismul este o erezie apărută în Spania în sec. VIII. Cel mai fervent susţinător al ei era episcopul Felix din Urgel. Adopţianismul susţinea că adevăratul Fiu al Tatălui este cel din Treime, în timp ce omul Iisus Hristos este doar adoptat de către Tatăl. Această erezie a fost respinsă de Biserică prin sinodul convocat de Carol cel Mare la Ratisbona (792) şi în sinoade ulterioare. Ca erezie hristologică, adopţianismul introducea din nou inconsecvenţe soteriologice. Învăţătura Bisericii arată că Dumnezeu ne mântuieşte prin unirea deplină a firii Dumnezeieşti cu cea omenească în Iisus Hristos.[20]

O altă inovaţie apărută în Spania a fost introducerea adaosului Filioque în Crez în cadrul unor sinoade din Toledo (447, 589). Clericii de la curtea lui Carol cel Mare (768-814) au încercat generalizarea acestui adaos în Biserică, dar aceasta s-a reuşit în Biserica Apuseană doar datorită lui Henric al II-lea (1002-1024). Biserica Răsăriteană a respins mereu adaosul Filioque, îndeosebi prin patriarhul Fotie (sec. IX) şi cu ocazia Marii Schisme din 1054. Implicaţiile antropologice ale adaosului Filioque sunt secundare, prin prisma necesităţii menţinerii dreptei credinţe. Din Sfânta Scriptură reiese că doar Tatăl este cauza fiinţei Dumnezeieşti şi pentru Fiul şi pentru Sfântul Duh (cf. ***In.*** 14,26; 15,26). În sec. XX au apărut numeroase opinii moderate ale teologilor catolici, care arată că încă pornind de la învăţătura Fer. Augustin, Tatăl este prima cauză a fiinţei Sfântului Duh. De asemenea, după Conciliul Vatican II nu mai este obligatorie rostirea lui Filioque în Crez în Biserica Catolică.[21]

---

col. 945-947. S. Joannis Cassiani, *De incarnatione Christi*, PG 50, Liber I: III-IV, VI, Liber III: X, col. 21 A – 24 B, 29 B – 30 B, 63 C – 66 A etc.

[19] Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *op. cit.*, pp. 284-289.

[20] *Ibid.*, pp. 298-299.

[21] *Ibid.*, pp. 299-301, 411-434. *The Filioque: A Church-Dividing Issue? An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation*, Saint Paul's College, Washington, DC, October, 25, 2003, în "Diálogo Ecuménico", t. XXXVIII, nº 122 (2003), pp. 359-388. G. Alberigo (dir.), Historia del

Iconoclasmul[22] sau lupta împotriva icoanelor s-a răspândit în Biserica Răsăriteană în sec. VIII, fiind puternic susţinută de Leon III Isaurul şi alţi împăraţi. Biserica şi-a găsit un mare apărător al cultului icoanelor în Sf. Ioan Damaschin, iar iconoclasmul a fost respins de către Sinodul al VII-lea Ecumenic (Niceea, 787) şi în sinodul de la Constantinopol din Duminica Ortodoxiei (prima din postul Paştelui), în 11 martie 843.

Biserica susţine că icoanele lui Hristos sunt obiecte ale veneraţiei, întrucât acestea ne reprezintă chipul cu care Fiul lui Dumnezeu S-a arătat în lume. Dumnezeu însuşi nu a socotit nevrednic chipul omenesc pe care şi l-a luat prin întrupare (cf. ***Fp.*** 2,6-8). Cinstirea trece mai departe şi asupra chipurilor sfinţilor, deoarece aceştia sunt roadele cele mai de preţ ale lucrării mântuitoare a lui Hristos.

Cinstirea icoanelor are importante implicaţii antropologice deoarece se află în legătură cu modul în care sunt înţelese învăţăturile despre întruparea lui Hristos, respectiv despre lucrarea harului sfinţitor în Biserică, asupra sfinţilor şi prin icoanele lor. În virtutea întrupării, chipul Fiului lui Dumnezeu poate fi reprezentat, iar icoanele sale sunt sfinte întrucât nu se despart de Persoana Sa, cinstirea trecând de la chip asupra prototipului (cf. şi ***In.*** 14,9: «Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl»). Întrucât materia este creaţia lui Dumnezeu, ea poate purta harul sfinţitor. Astfel, după cum apa Botezului ne deschide împărăţia lui Dumnezeu, şi icoanele sfinţilor trebuie cinstite pentru a recunoaşte lucrarea harului lui Dumnezeu în lume prin sfinţi. Pentru Biserica Ortodoxă este foarte importantă învăţătura că întreaga creaţie este cuprinsă în lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, harul lucrând prin icoane, sfintele moaşte, semnul Sfintei Cruci, la fel ca prin apa Botezului sau prin cuvintele Sfintei Scripturi. În acest fel omul este preot pentru întreaga creaţie, pe care o integrează prin aceste simboluri sfinte planului lui Dumnezeu de construire a împărăţiei Sale.[23]

Disputa dintre doctrina apuseană a graţiei create şi teologia Sf. Grigorie Palama (sec. XIV) are importante implicaţii antropologice. Ceea ce primeşte omul şi întreaga creaţie de la Dumnezeu nu este o putere sau un dar de aceeaşi natură, ci harul

---

Concilio Vaticano II, en “Diálogo Ecuménico”, t. XXXV, 2004, nº 111, pp. 195-202. P. Henry, *Contre le Filioque*, en "Irénikon", t. XLVIII, nº 2, 1975, p. 173. Vincent Martín, *Aspects théologiques du “Filioque”*, în “Irénikon”, t. LXII, nº 1, 1989, p. 48. Juan-Miguel Garrigues, *À la suite de clarification romaine: le Filioque affranchi de "filioquisme"*, en "Irénikon", t. LXIX, 1996, pp. 193-197. Pr. Conf. Dumitru Popescu, *Aspecte noi în problema lui Filioque* în *ORT*, XXVI, nr. 4, 1974, pp. 580-592. Paraschiv V. Ion, *Filioque în perspectiva învăţăturii ortodoxe despre dogmă, teologumenă şi părere teologică particulară*, în *ORT*, XXV, nr. 1, 1973, pp. 39-54. Pr. drd. Niculcea Adrian, *Originile problemei purcederii Sfântului Duh*, în *GB*, XLVII, nr. 6, 1988, pp. 86-101.

[22] Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *op. cit.*, pp. 308-315. Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, *Teologia icoanelor*, în *ORT*, nr. 1, ian.-mart., 1982, [pp. 28-40], pp. 32-36. Pr. Prof. Theodor Damian, *Implicaţiile spirituale ale teologiei icoanei*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2003, pp. 121-125. V. Loichiţa, *art. cit.*, pp. 43-44. Drd. Gina Scarlat, *Teologia icoanelor în Biserica Ortodoxă Română*, în *RT*, serie nouă, anul XVI (88), nr. 3, iul.-sept., Ed. Andreiană, Sibiu, 2006, [pp. 188-216], pp. 196-216. Sf. Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, 1998, I, 21, pp. 55-58.

[23] Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *op. cit.*, pp. 308-315. Pr. Prof. Theodor Damian, *op. cit.*, pp. 121-125.

este manifestarea fiinţei lui Dumnezeu Cel necreat, deci o energie necreată. Nimic din ceea ce este creat nu poate mântui, întrucât nu îl poate înălţa pe om deasupra condiţiei sale păcătoase, nu îl poate spiritualiza cu adevărat şi nu îl poate uni cu Dumnezeu. Doctrina despre graţia creată introduce o separaţie între om şi Dumnezeu, în timp ce înţelegerea harului ca energie necreată a lui Dumnezeu explică posibilitatea ca omul să fie plin, prin har, de prezenţa lui Dumnezeu, respectiv explică restabilirea comuniunii cu El. Teologia catolică din ultimele decenii beneficiază unele de apropieri de perspectiva Bisericii Ortodoxe asupra harului ca energie necreată.[24]

Luther (sec. XVI), pe lângă opoziţia faţă de unele practici catolice (vânzarea indulgenţelor), a propus un sistem doctrinar acceptat ulterior de majoritatea cultelor protestante. Baza acestuia constă în formulele „sola fide", „sola gratia" şi „sola Scriptura". Prin faptul că harului (graţia) adaugă doar credinţa (*sola fide*), protestantismul slăbeşte profund învăţătura creştină despre mântuirea prin credinţă şi fapte bune (***Ro.*** 6; ***Gal.*** 5,6; ***Ic***. 2,17). Aceasta se datorează unei confuzii a lui Luther (îndeosebi în epistolele pauline) între faptele Legii Mozaice care nu mai sunt necesare în Legea Noului Testament şi faptele bune în general. În privinţa Scripturii, aceasta însăşi afirmă Sfânta Tradiţie şi continuarea lucrării revelatoare a lui Dumnezeu în Biserică după scrierea Bibliei (2 ***Pt.*** 1,20-21; 3,15-16). Lucrarea lui Hristos dă roade în Biserică prin sfinţi, care se ridică la o înţelegere şi o aplicare înaltă a principiilor Evangheliei.[25]

Predestinaţia în sens augustinian a fost susţinută în sec. IX de către călugărul Gottschalk şi diferiţi apărători ai săi, disputele pe această problemă rămânând nesoluţionate în Biserica Apuseană. Jean Calvin (sec. XVI) a susţinut şi el predestinaţia absolută. Aceasta este contrară învăţăturii ortodoxe, care afirmă universalitatea operei mântuitoare a lui Hristos şi necesitatea colaborării omului cu Dumnezeu pentru dobândirea ei.[26]

---

[24] Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *op. cit.*, vol. II, pp. 56-67. Sf. Grigorie Palama, *Despre Cunoştinţa naturală* (110), în *Filocalia*, VII, trad. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 490. Lic. Juan Cruz Arnanz Cuesta, *Desarrollo histórico y documentos del diálogo internacional entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa*, în "Diálogo Ecuménico", t. XXXIX, 2004, nº 124-125, pp. 7-61.

[25] Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *op. cit.*, pp. 206-213. Martin Luther, *Oeuvres*, tome I, Labor et Fides, Genève, 1957, p. 213. *Ibid.*, tome VII, 1962, pp. 127-128. Pr. Prof. Ioan I. Ică, *Martin Luther şi reforma Bisericii din perspectiva ortodoxă*, în *ORT*, anul XXXV, nr. 4, oct.-dec., 1983, pp. 487-495. Titus Raveica, *op. cit.*, pp. 365-394.

[26] Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *op. cit.*, vol. I, pp. 372-373. *Ibid.*, vol. II, pp. 216-220. Pr. Drd. Liviu Lazăr, *Jean Calvin – originea şi evoluţia doctrinei sale religioase*, în *MO*, anul LVIII, nr. 5-8, 2006, pp. 75-85.

CONCEPŢIA DESPRE OM ÎN MARILE RELIGII ORIENTALE (I)

Lucrare redactată şi susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în Teologie, la Catedra de Teologie biblică, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, care a şi dat avizul spre publicare.
Publicat: Drd. Şerban Drugaş, "Concepţia despre om în marile religii orientale -partea întâi", *Revista Teologica,* an XIV (86) nr. 2, apr.-iun. 2004, pp. 139-170.

PARTEA ÎNTÂI

1. Introducere

Epistemologia modernă [1] ne arată că nu există cercetare imparţială ori cercetător care să nu se ancoreze într-o anumită tradiţie, orice punct de vedere purtând pecetea parţialităţii. Asupra acestui aspect ne avertizează încă Sfântul Apostol Pavel: «cunoaştem în parte...» (1 Cor. 13, 9). De aceea este de ajuns onestitatea, care caută să nu trădeze nici un aspect esenţial şi nu se grăbeşte să acuze, chiar şi atunci când cercetătorul doreşte să abordeze o cultură sau şcoală de gândire diferită de cea în care se află [2]. Este cazul de faţă: mă voi strădui să schiţez câteva idei principale despre „concepţia despre om în marile religii orientale", adică în **hinduism, buddhism, confucianism, taoism, şintoism.**[#]

Nu voi putea face acest lucru evitând perspectiva creştină, mai ales că această analiză a culturilor orientale în latura antropologiei religioase se vrea o comparaţie cu revelaţia creştină. Nu voi putea să nu semnalez, aşadar, marile puncte deosebitoare şi nu voi putea observa din afara Tradiţiei creştine ideea religioasă universală că sublimitatea concepţiei despre om depinde de virtuţile de ansamblu ale unei teologii, deci, în ultimă instanţă, de profunzimea concepţiei despre Dumnezeu.

2. Originea şi natura omului

Marile religii orientale deţin în substratul lor idei cosmogonice care pot fi identificate în preistoria întregii umanităţi. Din aceste idei purced concepţii foarte variate în ceea ce priveşte prelucrarea lor, dar cărora li se pot găsi elemente comune,

---

[1] Cf. Ilie Pârvu, *Introducere în epistemologie,* Ed. Polirom, 1998, pp. 105-113.
[2] Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *Poziţii principiale ale ortodoxiei faţă de celelalte religii*, în „Ortodoxia", nr. 4 , 1969, p. 511: „Cum se împacă caracterul de religie absolută al creştinismului cu recunoaşterea conţinutului de adevăr al religiilor necreştine şi cu însemnătatea lor pentru mântuire în planul lui Dumnezeu ?" – „ deosebirile trebuie afirmate numai în măsura necesară arătării drumului adevărat", primordială este asemănarea; p. 519 : religiile necreştine au „o însemnătate pozitivă în cadrul planului divin al mântuirii neamului omenesc căzut în păcat ", p. 522 – Principale linii de abordare a religiilor necreştine: 1. studiere şi valorificarea a ceea ce apropie ; 2. colaborare ; (p. 523:) 3. a nu realiza sincretism, ci simbioză.
[#] În acest articol sunt prezentate doar marile religii ale Extremului Orient, nu şi iudaismul şi islamul, care vor fi cercetate într-un studiu ulterior.

asimilabile următorului lanţ cauzal: Nefiinţă → Fiinţă (Unul + vidul) → Dualitate → (Treime) → Cerul şi Pământul (→ zeii, materia, viaţa, omul). Această schiţă ne duce rapid cu gândul la concepţia exprimată de Lao Zi şi păstrată în *Dao de jing* [3], dar se poate remarca faptul că, dacă această lucrare exprimă această idee într-un mod mai unitar şi mai puţin împodobit, ea se regăseşte şi în celelalte religii ale Orientului îndepărtat. Spre exemplu, în hinduism, această schemă devine, în funcţie de sistemul cosmogonic de care vorbim, următoarea:

- Nefiinţă[4] → Fiinţă (Unul - Puruṣa [5], Prajāpati [6], „Meşterul universal" [7] sau „Embrionul de Aur" [8] – asimilate unul altuia, de altfel) → Dualitate (androginitatea lui Puruṣa, în care perechea elementului masculin este Virāj; Dorinţa [kāma] Unu-lui [ābhū] produce Sămânţa dintâi [retas] a conştiinţei [manas], care se desparte în dualitatea masculin – feminin; „despărţirea Cerului de Pământ sau disecţia lui Vṛta de către Indra" [9]; chiar Cerul şi Pământul)→ Treime (posibil: Unu împreună cu masculin-feminin etc.) → Cerul şi Pământul (→ zeii, materia, viaţa, omul).

Divinitatea (Nefiinţa sau Zeul-creator care se identifică cu Nefiinţa) este în acelaşi timp transcendentă şi imanentă [10], anterioară creaţiei şi prezentă în lume, Marele Tot al cărui freamăt [11] produce lumea, extrăgând-o din haosul primordial [12].

---

[3] În legătură cu tandemul Unu-vid, aici Fiinţa (*wei*) este înconjurată de vidul Nefiinţei (*wu*). În ceea ce priveşte Treimea, ea se realizează consecutiv dualităţii *yin* - *yang* prin suflul dintre aceşti doi poli, *qi*. În ce priveşte crearea lumii fenomenale, Treimea creează Cerul, Pământul şi *cele zece mii de fiinţe şi lucruri* (*wanwu*) – Lao Zi, *Cartea despre Tao şi virtuţile sale*, trad. Şerban Toader, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999: Versetul XLII, p. 120: «Tao [*Dào*] zămisleşte Unul [*Yī*], Unul zămisleşte Doiul [*Èr*], Doiul zămisleşte Treimea, iar Treimea [*Sān*] zămisleşte „cele zece mii de fiinţe şi lucruri" / „Cele zece mii de fiinţe şi lucruri" îl poarză în spinare pe *yin* şi îl îmbrăţişează pe *yang* ; vidul (*chong*) şi suflul (*qi*) alcătuiesc armonia.». (Deși vorbim de culturi foarte îndepărtate sau, mai bine spus, de căi de comprehensiune a divinului care s-au influenţat prea puţin până la acestă dată, comparaţia cu Sfânta Treime, unde dragostea Tatălui și a Fiului este întregită de suflul dragostei Sfântului Duheste irezistibilă. De asemenea a sesiza faptul că toate aceste religii orientale nu consideră Vidul primordial ca inexistenţă, ci ca o supraexistenţă de necomparat cu Fiinţa, deci cu creaţia, idee desemnată de conceptul de Nefiinţă, ne poate duce cu gândul la Suprafiinţa divină a Sf. Dionisie Areopagitul, pe Care acesta o numeşte uneori chiar așa, Nefiinţă).

[4] Pentru raportul nefiinţă – fiinţă cf. *Ṛg-Veda* X, 129 şi *Dao de Jing*.

[5] *Puruṣasūkta*, Ṛg-Veda X, 90.

[6] „Puruṣa este Prajāpāti; Puruṣa este Anul", *Jaim. Br.*, VI, 1, 1, ş.a., apud Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Univers Enciclopedic şi Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, p. 148.

[7] Viśvakarman, Ṛg-Veda X, 81.

[8] Hiranyagarbha, Ṛg-Veda X, 121.

[9] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 147.

[10] Lao Zi, *op. cit.*: Vidul (*chong*) penetrează lumea (Versetul XLIII, p. 122); Notă, p. 46 la Versetul X: „*Guan zi* (citat de Feng Zoulan): „*De* este sălaşul lui Tao, (...)". Prin urmare, *de* este ceea ce fiinţele şi lucrurile capătă de la Tao pentru a se naşte şi a se împlini, este „sălaşul lui Tao" în lucruri şi fiinţe. *De* este înţeles şi ca rezultat al desăvârşirii întru Tao: omul ajunge să se identifice cu Tao, *de* însemnând astfel proiecţia lui Tao în individ" ; Versetul XI, p. 47: «fiinţa slujeşte drept reazem, iar nefiinţa aduce folosul» ; Versetul XXI, p. 72: „Tao este suflu (*qi*) , unic şi nediferenţiat. El vieţuieşte şi totuşi pare a nu vieţui; nu dă semne că vieţuieşte, şi totuşi nu putem spune că nu vieţuieşte. Înlăuntrul său se află rostul tainic al lucrurilor, ce nu poate fi zărit sau desluşit" . Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, p.146: „Puruṣa este, în acelaşi timp, transcendent şi imanent, mod de existenţă paradoxal, dar propriu zeilor cosmogonici indieni (cf. Prājāpati).".

[11] Cf. *tāpas* (asceza, ardenţa) în hinduism, *qi* (suflul) în taoism.

Concepţia despre divinitate pare a oscila între impersonalism şi personalism, între Nefiinţa de neconceput şi Cineva-ul care creează – cele două se identifică dar nu se suprapun, anterior fiind, cel mai adesea, în speculaţia filosofică, principiul impersonal fiind anterior, iar în religiozitatea populară, fiind adoraţi zeii şi ţinându-se prea puţin seama de aceste speculaţii înalte[13]. Aceasta deşi zeii (sau majoritatea lor) sunt consideraţi posteriori creaţiei secundare, integraţi în apariţia lumii fenomenale, foarte adesea dobândind ei înşişi ulterior creării nemurirea [14].

Zeii popoarelor politeiste completează registrul lumii spirituale: transcendentul imediat, Cerul cel mai adesea, dar şi Htonicul de dincolo, ceea ce în revelaţia creştină corespunde lumii îngerilor (buni sau căzuţi, corespunzător zeilor buni sau răi) lui Dumnezeu – deşi este de remarcat că apologeţii creştini interzic identificarea îngerilor cu zeii păgâni, fapt foarte explicabil datorită moralităţii îndoielnice din punct de vedere creştin a zeilor păgâni, chiar şi a celor numiţi „buni” [15]. Există şi o altă sursă teogonică, în afara (pro)creaţiei directe, pe care o găsim în miturile politeiste de pretutindeni, inclusiv din Grecia antică: eroul devenit zeu[16]. Ca urmare a interferării mitice inseparabile dezvoltării respectivei religiozităţi, un Zeu (sau mai mulţi) este identificat cu Creatorul şi astfel dobândeşte alt statut decât cei ulteriori creaţiei [17].

În acest cadru teogonic şi cosmogonic este gândită apariţia omului în marile religii ale Orientului. Părăsind atmosfera conceptuală generală, vom încerca să observăm câteva aspecte particulare. Ideea despre natura psiho-fizică a omului este prezentă în toate marile religii orientale.

Hinduism şi Buddhism

În Ṛg-Veda X, 90 [18], lumea apare prin sacrificarea unui „Om” primordial (Puruṣa) de către zeii anteriori creaţiei. Din nou, deşi dezvoltarea acestei concepţii nu are tangenţă cu revelaţia creştină, nu se poate trece cu vederea paralela cu «Mielul junghiat de la facerea lumii» (cf. Apoc. 5, 9). Dar, de asemenea, nu se poate evita paralela cu sacrificiile umane, *puruṣamedha* (v. Relaţia omului cu divinitatea), ceea ce ne arată că, cel puţin până la elaborarea unor concepţii mai puţin sacrificiale şi mai ales până la pătrunderea lor în mase , viaţa omului are mai puţină valoare decât ideea însăşi de sacrificiu.

---

[12] La chinezi *hun-dun* – cf. Jean Delumeau, *Religiile lumii*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 508.

[13] Acelaşi fenomen e observabil în lumea greacă.

[14] Mircea Eliade, *op. cit*., p. 147: În Ṛg-Veda X, 129, se arată clar că „Zeii s-au născut *după* (str. 6), deci ei nu sunt autorii creaţiei lumii”. Aceeaşi idee transpare şi în celelalte curente religioase.

[15] Cf. Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creştinilor*, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în *Apologeţi de limbă greacă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997, pp. 490, 494, 496-498, 502-503.

[16] Teogonie pe care se inseră cel mai clar teoria lui René Girard asupra deificării prin sacrificarea victimei umane, ale cărei urme se regăsesc evidente în sacrificiile umane considerate cele mai eficiente – cf. puruṣamedha, M. Eliade, *op. cit*., p. 143 sq.

[17] Prajāpāti sau Indra-Varuna-Agni în hinduism; Shang-di în confucianism.

[18] ***, *Cele mai vechi Upaniṣade*, trad. Radu Bercea, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1993, pp. 225-226; Louis Renou, *L'Hindouisme*, Éditions Garnier Frères, Paris, 1974, pp. 70-72.

Datorită lipsei unei concepţii clare asupra persoanei umane, în Asia extrem-orientală nu există o respingere a sinuciderii şi foarte rar se face distincţia *netă* că sacrificiul nu înseamnă auto-suprimare – aşa cum învaţă tradiţia iudeo-creştină, bazată pe dragostea dintre Dumnezeu şi om, primul preţuind viaţa celuilalt pe care i-a dăruit-o ca oportunitate soteriologică. În acelaşi imn vedic se află fundamentarea sistemului castelor: *brahmana, kṣatrya* reprezentată de *rājanya* (luptător), *vaiśya*, *śūdra*, provenite din părţile lui Puruṣa (gură, braţe, coapse, respectiv picioare), care sistem poate fi văzut ca o absolutizare a ierarhiei indo-europene tripartite [19], înăsprită la contactul cu aborigenii *drawidieni* deveniţi sclavi (*śūdra*) şi faţă de care s-a păstrat multă vreme distanţa (deşi spiritualitatea lor reuşeşte să transmită multe ariei religioase indiene, îndeosebi ideea de *saṃsara*, v. Raportul cu universul). În monismul panteist cu originea în *Bhagavad-Gitā* şi *Bhāgavata Purana*, datorită impersonalismului omul este un accident al emiterii universului, iar condiţia lui spirituală şi materială este nivelată şi redusă la nivelul unui joc iluzoriu al divinităţii [20]. În gândirea indiană există ideea că divinitatea l-a creat pe om pentru a fi ca nişte zei pe pământ, în intenţia de a le da putere ca unor zei [21].

Buddha se opune speculaţiilor cosmologice şi antropogonice întrucât el considera lumea drept produsul *karmei* faptelor (omeneşti) [22], iar speculaţiile de acest fel îl distrag pe iniţiat de la meditaţia asupra perisabilităţii lumii şi de la strădania pe calea spre nirvaṇa [23]. În ceea ce priveşte natura umană, ea este o reflectare a celei cosmice prin cele cinci *skandha* (obiecte fenomenale, senzaţii, percepţii, construcţii psihice, gânduri); iar spiritul nu aparţine «existenţei», dar nici nu i se poate nega existenţa în maniera nihilistă, fiind nonsubstanţial (*anatta*) şi având ca stare proprie pe care o poate regăsi (prin practicarea Căii de Mijloc») eliberarea (nirvaṇa) [24].

Buddhismul învaţă, ca şi hinduismul (v. *infra*, 7. *Eshatologie*), despre cicluri ale dezvoltării lumii (*kappa*) şi despre o perioadă iniţială, „paradisiacă”, în care primii oameni se hrăneau cu bucuria lor proprie, aveau corpuri spirituale şi erau înzestraţi cu viaţă „incomensurabilă”, pământul răsare din ocean, încă nefiind soare şi lună, iar oamenii izvorau lumină (auto-luminare). Astfel, „Este un pământ gustos şi, aşa cum erau, o spumă. Oamenii au mâncat-o, şi strălucirea lor s-a pierdut pentru totdeauna” [25], şi astfel apare sexualitatea, căsătoria ş.a. Se observă aici o rămăşiţă a ideii despre starea paradisiacă a omului şi căderea în păcat.

---

[19] Jean Haudry, *Indoeuropenii*, trad. Aurora Peţan, Ed. Teora, 1998, p. 12 sq.

[20] Cf. Ioan Glăjar , *Trimurti şi Sfânta Treime*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 3-4, 1958 , p. 244.

[21] H. T. Colebbrooke, *Notices sur les Vesas, ou Livres Sacrés des Hindous*, trad. din engl. de G. Pauthier, pp. 307-329, în *Les Livres Sacrés de l'Orient*, ed. şi introd. G. Pauthier, Societé du Panthéon littéraire, Paris, 1843, p. 319: „Vă voi împărţi printre zei; şi vă voi face să participaţi la puterea lor” (*L'Aitarêya A'ran'ya*, cartea a II-a).

[22] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 290.

[23] *Ibid.*, pp. 290-291: metafora pe care o foloseşte despre omul străpuns de săgeată care se interesează nu de vindecarea lui ci de detalii inutile privind arcaşul care l-a rănit, felul în care a fost fabricat arcul etc.

[24] *Ibid.*, pp. 292-293.

[25] L. de la Valée Poussin, *Ages of the world (Buddhist)*, pp. 187-190, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 190.

Confucianism şi Taoism

Din timpul dinastiei Zhou este atestată credinţa panchineză de provenienţă arhaică în existenţa a „două suflete, sufletul vegetativ, *po*, care e creat în momentul conceperii sale, şi *hun*, sufletul elevat, spiritual, care se manifestă în momentul naşterii. La moarte, destinul celor două suflete e diferit: *po* continuă să rămână în mormânt, împreună cu trupul şi se hrăneşte din sacrificiile aduse la mormânt, dar această viaţă este limitată. O dată ce trupul putrezeşte, *po* îşi pierde vitalitatea şi coboară în lumea de sub pământ, la Izvoarele Galbene, unde îşi continuă existenţa sub formă de umbră. *Hun*, sufletul elevat, suie la moarte în palatul lui Shang Di ca să locuiască acolo ca supus, ducând o viaţă asemănătoare cu cea pe care o trăieşte un nobil la curtea prinţului de pe pământ. Călătoria nu este lipsită de pericole. Există forţe ale răului de care trebuie să se ferească (...). Pentru a scăpa de pericolele acestea, sunt necesare sacrificiile şi rugăciunile membrilor în viaţă ai clanului. O dată ajuns în cer, spiritul ancestral devine o zeitate paşnică, puternică şi binefăcătoare. Participând şi hrănindu-se din sacrificiile aduse în templul ancestral, strămoşul îşi călăuzeşte şi îşi ajută urmaşii în viaţă. Invocat prin divinaţie, el răspunde la întrebările care îi sunt adresate. Dacă e rugat ceva, intervenţia sa pe lângă zei este îndeajuns de puternică pentru a împiedica chiar moartea.” [26].

Confucius şi Lao Zi preiau această concepţie despre natura umană, iar cel de-al doilea o leagă de practica respiratorie *qigong*, unde prin armonizarea lui *hun* şi *po* omul îşi adună *qi*-ul (suflarea) şi redobândeşte blândeţea [27].

Din punct de vedere creştin, trebuie să observăm următoarele asemănări şi deosebiri: Facerea 1, 20, 24 vorbeşte de viaţa animală, idee preluată la Sfinţii Părinţi ca o anumită însufleţire, dar la gânditorii creştini apare o distincţie netă între viaţa vegetală, animală şi, respectiv, cea inteligentă, conştientă şi morală a omului [28]. Această distincţie nu este suficient subliniată în celelalte religii, precum se întâmplă în cazul de faţă la chinezi [29].

Şintoism

Cuplul de zei Izanagi şi Izanami iau naştere din haosul primordial şi devin creatori ai zeilor (Amaterasu apare din ochiul drept al lui Izanagi după ce Izanami

---

[26] C. P. Fitzgerald, *Istoria culturală a Chinei*, trad. Florentina şi Nadina Vişan, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 44-45; Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Credinţa în viaţa viitoare la diferite popoare şi în diferite religii*, în *MB*, nr. 4-6, 1972, pp. 177-178.

[27] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul X, p. 43 şi comentariul lui Heshang Gong la Versetul VI, pp. 35-36.

[28] Cf. Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeieşti*, în *Opere complete*, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, V, 3, pp. 158-159; Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, în Scrieri I, trad. Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986, IX, 3-4, 6, pp. 172 sq., 174 sq., 178 sq; Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. III, în Scrieri II, P.S.B. 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, p. 21-22.

[29] Deşi egiptenii nu au fost cuprinşi în studiul de faţă, remarcăm la ei o şi mai mare disoluţie a ideii de suflet – cf. Asist. Remus Rus, *Concepţia despre om în marile religii*, Teză de doctorat, în *GB*, nr. 7-8, 1978, p. 721.

moare şi rămâne în Ţara de Beznă) şi ai oamenilor [30]. Omul (*hito*) este alcătuit dintr-o parte spirituală asemenea zeilor, *hi* (suflet), şi dintr-o parte corporală, circumscrisă, *to* (loc) [31].

3. Relaţia omului cu divinitatea

Hinduism

În hinduism relaţia omului cu divinitatea este marcată de un sacrificialism extrem dublat de un ritualismul cel mai stufos dintre religiile orientale. Chiar dacă *Upanișadele* aduc în prim-plan asceza individuală, la nivel popular se menţine practica menţionată, care se împleteşte cu politeismul şi cu sistemul de caste, practică pe care buddhismul a dorit să o reformeze, dar a fost înfrânt pe teren indian datorită menţinerii tradiţiei ritualurilor sacrificiale şi a castelor. În politeismul indian se observă tendinţe henoteiste prin promovarea unuia sau altuia dintre zei în fruntea panteonului [32].

Se poate compara această situaţie cu relaţia Dumnezeu-îngeri, dar în acest caz trebuie să ne amintim de critica apologeţilor creştini făcută zeilor păgâni, vădind latura demonică a comportamentului lor – Sfântul Justin Martirul şi Filosoful îi consideră pe cei asemenea lui Socrate drept «creştini», deoarece: „«Prin Socrate demonii au fost condamnaţi de Logos». Demonii erau chiar zeii recunoscuţi de atenieni” [33].

Se observă o evoluţie netă în ce priveşte raportul omului cu divinitatea îndeosebi la nivelul gândirii teologice elevate, care a pătruns treptat şi în rândul maselor, iar această evoluţie ne permitem să o observăm pe patru planuri. Întâi, în ceea ce priveşte concepţia despre **divinitate** însăşi: dacă în Vede este prezent în prim-plan politeismul de sorginte arhaică indo-europeană, cu un accentuat antropomorfism al zeilor [34], *Brahmanele* devalorizează importanţa zeilor în favoarea lui *Prājāpati*, iar în *Upanișade* devine clar accentul pus pe principiul transcendent-imanent *Brahman* [35]. În acest context o tradiţie teist-personalistă se observă în *Katha* şi *Śvetaśvatara Upanișad* [36], prima suprapunând existenţei pe Spiritul Universal (*purușa*), care este urmat de o piramidă descendentă de manifestări, iar cea de-a doua propagând ideile unei devoţiuni faţă de *Rudra-Śiva* identificat cu purușa, deci zeu suprem care produce natura spiritual-fizică drept *maya* (iluzie) prin care îi înlănţuieşte pe oameni în lumea materială prin

[30] Victor Kernbach, *Dicţionar de mitologie generală*, Ed. Albatros, Bucureşti, 1983, pp. 318-320, 636.

[31] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 592.

[32] Ioan Glăjar , *op. cit.*, p. 238; Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale – I - Hinduismul*, în *ST*, nr. 3-4 , 1974, p. 343: „unii zei importanţi din perioada vedică, între care şi Indra însuşi îşi pierde cu totul însemnătatea, în vreme ce alţi zei , de mai mică importanţă, ca Vişnu şi Șiva , ajung să primească o adorare cvasimonoteistă ”; Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 338: „*demultiplicarea* nesfârșită a divinităţii, fenomenul *concentrării* acesteia asupra uneia sau alteia dintre figurile panteonului nu este mai puţin impresionant”.

[33] Drd. Remus Rus, *Poziţii creştine faţă de religiile necreştine*, în *ORT*, nr. 2 , 1973, (pp. 264-276), p. 266.

[34] Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Învăţătura despre mântuire în vechile religii şi în Teologia Patristică,* în *ORT*, nr. 3, 1955, p. 328 : în religiile politeiste evoluate [inclusiv în sistemul vedic, n.n.] : „Antropomorfismul creează şi persoană zeilor respectivi” .

[35] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 148-149, 154 sq.

[36] *Ibid.*, pp. 158-159.

avidya (ignoranţă mistică) — prin *jñana* sau *vidya* omul îl cunoaşte pe *ātman* [37] şi se poate elibera (*mokṣa*). Alt plan este al concepţiei karman-saṃsara, despre care vom discuta mai pe larg în secţiunea Menirea omului (eshatologie). O concepţie paralelă, dar care se va îmbina în timp cu cele precedente este cea a identităţii dintre *ātman* (sinele) şi Brahman.

Numărul mare şi variat al teologiilor hinduiste, adesea contradictorii, arată caracterul heteroclit al acestei religii. Hinduismul modernvorbeşte despre Trimurti: lui Brahma, zeu al filosofilor [38], creator, i s-a adăugat Viṣṇu, cel care conservă şi Śiva, distrugătorul – aceştia trei fiind manifestări ale aceleiaşi unice divinităţi [39]. Acest „monoteism trinitar" nu reuşeşte să rămână astfel, ca în creştinism, conservând trinitatea persoanelor şi unitatea fiinţei divine, ci, din politeismul care accentua zeii ca pluralitate în hinduismul vedic, ajunge în cealaltă extremă, a monismului panteist, preluând această tendinţă încă din *Bhagavad-Gitā* şi *Bhāgavata Purana*.[40] Bhagavat, Fiinţa Supremă [41], este văzut mai întâi distinct faţă de creaţia (iluzia, *māyā*) sa [42], dar apoi este negată această distincţie pentru a evita dualismul Sāmkyei (fondată de Kapila).[43]

Iar iluzia lumii fiind o manifestare a divinităţii, principiile creaţie-conservare-distrugere, care legitimau Trimurti, sunt la rândul lor iluzorii, căci pot fi concepute doar din punctul de vedere al cuiva aflat în lume, deci întreaga Trimurti este iluzorie, existând doar divinitatea impersonală care se manifestă pasiv, inclusiv Trimurti făcând parte din acest proces al manifestării sale iluzorii. Acest lanţ al

---

[37] Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *Biserica Ortodoxă şi religiile necreştine* (teză de doctorat), în *ORT*, nr. 2, 1984, p. 275.

[38] *Ibid.* , p. 238: creaţie a preoţilor filosofi, întruchipare a rugăciunii atotputernice.

[39] Ioan Glăjar , *art. cit.*, pp. 238-239; Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 340: Zeitate Supremă (*parameśvara*) cu „asociaţi" , „Brahman , Unul care nu participă, exclude total lumea şi conştiinţele finite".

[40] A. Roussel, *Cosmologie hindoue d'apres Bhâgavata Purana*, Paris, 1898: „ Srtăduindu-se amândoi să niveleze contrastul dintre cele două concepţii antinomice : dualismul Sâmkyei şi monismul Vedantei, ca şi dintre concepţia vedantă despre mântuirea prin cunoaşterea intelectuală a Fiinţei Supreme şi concepţia yogistă despre mântuirea prin imobilitatea spiritului şi suprimarea pasiunilor , autorii , adepţi ai vişnuismului, fac adesea concesii asupra unuia din sistemele filosofice amintite, ca apoi, sub pretextul de a se completa şi a se face mai expliciţi , să vină cu unele comentarii, prin care tocmai răstoarnă afirmaţiile şi retrag concesiile făcute anterior " , apud Ioan Glăjar , *art. cit.*, p. 240.

[41] Ioan Glăjar , *art. cit.*, p. 240 : Baghavad-Gitā şi Bhagavata Purana : „în aceste două cărţi, Fiinţa Supremă poartă umele de Bhagavat ; mai e numită apoi Vasudeva, Sufletul Suprem (*parātman*), Spiritul Suprem (*purusottama*), Stăpânul Suprem (*parameśvara*), Brahma, Krişna...".

[42] *Ibid.*, p. 241: „Bhagavat este *Fiinţa care există*, existenţa prin excelenţă ", fără început şi sfârşit, transcendent şi imanent, restul fiind iluzie, «se uneşte cu lucrurile dar rămâne distinct de acestra» (*Bhâgavata Purana* 1,I,1) , creator şi susţinător şi distrugător al universului, începutul şi sfârşitul lumii , «el se uneşte cu Mâyâ, energia sa , pentru a creea , a conserva şi a distruge creaturile...El este simultan nemurirea şi moartea » (*Bhâgavata Purana* 4 XI,18).

[43] *Ibid.*, p. 243: „ cei doi autori sunt partizanii non-dualismului . Deşi de folosesc de limbajul filosofic al sistemului Sâmkya, dând prin aceasta impresia că-i fac concesii , autorii sacrifică până la urmă dualismul monismului ontologic"; fiind principiul transcendent-imanent, depăşeşte universul şi îl cuprinde; Heinrich Zimmer, *Filosofiile Indiei*, trad. Sorin Mărculescu, Ed. Humanitas, 1997, pp. 193-194 ; Cf. *Sāṃkhya-kaārikā*, 10, în *Filosofia indiană în texte*, trad. şi coment. Sergiu Al-George, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 140: diferenţa netă dintre puruṣa şi prakṛti.

gândirii ar permite ca ultimă consecinţă agnosticismul total. Se ajunge, în privinţa relaţiei omului cu divinitatea la a considera omul ca pe o entitate incertă aparţinătoare unei largi palete de iluzii generate de o divinitate care nu este altceva decât o entitate la fel de nesigură [44]. În realitate, din necesitatea de a crede în divinitate, rareori se ajunge, în cercurile filosofice, la această consecinţă ultimă, dar, întrucât este greu de menţinut ideea unităţii tripersonale a fiinţei divine (iar când se întâmplă acest lucru în hinduismul modern, este de presupus o influenţă creştină[45]), se revine la trinitatea de tip politeist. Religia Bhāgavata este un monoteism întemeiat de Kṛṣṇa Vāsudeva şi împrumută din Sāmkhya-Yoga numele de Puruṣa pentru Dumnezeu, dar datorită influenţei brahmanismului ideea de Dumnezeu s-a atenuat, punându-se accent pe „încarnările" lui Dumnezeu (Brahma, Viṣṇu sau Śiva) care acţionează pentru a salva zeii sau oamenii[46]. Aceasta şi este, cel mai adesea, situaţia hinduismului actual (neobrahmanism [47]), fapt ce se observă şi din atribuirea la doi dintre zeii Trimurti (cei mai populari, cu care a şi început construcţia ideii de Trimurti) a câte unei perechi feminine în conformitate cu vechiul panteon vedic: Viṣṇu (numit şi Hari sau Nārāyama, venit pe pământ sub forma a numeroase avataruri, precum Kṛṣṇa sau Rama[48]) cu perechea Lakshmi (zeiţa destinului), iar Śiva (Mahdeva – „Marele zeu", Iśvara – „Domnul", Hara [49]) cu Śakti-Kali, Uma sau Parvati-Durga.[50]

În al doilea rând, în privinţa tendinţei de **progres** spre divinitate, în *Bhagavad-Gitā* se află sintetizată ideea ce va fi preluată de sistemul Samkhya-Yoga despre progresul personal prin cunoaştere (*jñana*), respectiv faptă (*karma*) izvorâtă din iubirea arzătoare de divinitate (*bhakti*), concepţie total diferită faţă de buddhism, pozitivă în aspectele ei superioare [51]. Sihaştrii care se retrag din grijile lumeşti practicând o asceză

---

[44] Ioan Glăjar , *art. cit.*, p. 245 : Dumnezeu e inactiv [ca Tao în taoism, n.n.], deci „lumea e numai manifestarea naturii sale modificate prin puterea magică, prin maya, iluzia, de care el dispune ";
pp. 245-246 : deci a crea, conserva, distruge, sunt ireale, iar Trimurti (principiile acestei acţiuni) e o triplă iluzie, singur Bhagavat există (P 3, IX,1), restul există doar prin el (zei,suflete, materie) , sunt multipla sa manifestare iluzorie (B XI, 15 ; IX, 23 ; XI,24; 30, 9 ; XVIII, 7), rezultă unicitatea lui Bhagavad; p. 248 : Persoanele Sfintei Treimi „nu sunt simple aspecte ale unicei fiinţe dumnezeieşti dar nu sunt nici trei Dumnezei de sine stătători "; p. 249 : „în creştinism Fiinţa divină nu poate fi gândită ca neexistând sau ca putând să nu existe ", „Infinitatea Fiinţei divine, apoi, nu exclude – după învăţătura creştină – realitatea obiectivă şi distinctă a lumii gândite"; p. 250: „Persoanele Sfintei Treimi sunt *reale* şi *necesare* ". *Ibid*., p.241-242 : identitate Ştiinţă (Veda) – Brahma; p. 242: divinul e inaccesibil, indefinibil, absolut, eshatologic.
[45] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale – I - Hinduismul*, în *ST,* nr. 3-4 , 1974, p. 345.
[46] George A. Grierson, *Bhakti-marga*, pp. 539-551, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, pp. 540-542.
[47] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *art. cit.*, p. 343.
[48] Cf. *Ibid*., pp. 345-346.
[49] Cf. *Ibid*., p. 346.
[50] Ioan Glăjar , *art. cit.*, p. 239; cf. Victor Kernbach, *op. cit.*, pp. 637, 735; Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 342.
[51] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *art. cit.*, pp. 343-344: eficacitatea penitenţei; p. 344: E. Bernard Allo : „Bhagavad-Gita se apropie de creştinism prin părţile ei cele mai înalte " ; p. 345: Purana: Şiva-Durga - „prescrise ceremonii orgiastice şi obscene "; Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *art. cit.* , p. 242.

aspră(exemplul *sanyāsin*-ilor [52]) pot ajunge sfinţi (ṛṣi) [53], existând de fapt în hinduism două căi: a retragerii şi a dragostei umane [54]. Calea devoţiunii (*bhakti*) [55] cade însă şi în extreme negative, îndeosebi în privinţa cultului orgiastic al cuplului Śiva-Durga, sau al unor tradiţii vişnuiste, din care provine tantrismul [56].

În Yoga, Patanjali vorbeşte despre devoţiunea faţă de Iśvara (Domnul) care poate cataliza eliberarea – această divinitate, aşa cum o numeşte Mircea Eliade este un „macroyogin", după chipul şi asemănarea yoginului; pronia sa nu este rezultatul dorinţei ci al magnetismului spiritual pe care îl exercită asupra celor ce practică Yoga.[57]

În al treilea rând, începând cu Vedele hinduismul rămâne o religie foarte legată de ideea **sacrificiului** (chiar şi atunci când, în textele *Āraṇyakas* [58], începe interiorizarea lui), iar în vremurile arhaice se practica sacrificiul calului (*aśvamedha*), dar şi cel uman (*puruṣamedha*), socotit superior oricărui alt tip de sacrificiu [59]. Sacrificiul (*yajna*) este văzut ca un mecanism magic [60] minuţios şi pătrunde toată viaţa religioasă, instituindu-se sacrificii ordinare (*nitya*), ocazionale (*naimittika*) , al *somei* (de origine vedică), venerarea focului sacrificial (*ahavaniya*, ca prezenţă a zeului Agni) şi altarul ca întruchipare a anului, precum şi animalul sacrificat, care ia locul sacrificatorului primordial (Puruṣa), vizându-se realizarea armoniei cosmic-spirituale a părţilor (*rupa*) [61]. Legătura cu divinitatea este realizată de către casta brahmanilor: sacrificiul se realizează pe altar (*vedi*), de către un preot oficiant (*adhvaryu*), fiind venerat focul sacrificiului[62].

Upanişadele încearcă să submineze atotputernicia brahmanilor, iar ceea ce reuşesc este să valorifice asceza interioară faţă de sacrificiile exterioare, prin (efortul

---

[52] Madeleine Biradeau, *Hinduismul. Antropologia unei civilizaţii*, trad. Ileana Busuioc, Ed. Symposion, 1996, p. 81 sq.
[53] Mihai Martiş, *De la Bhārata la Gandhi*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 36.
[54] Madeleine Biradeau, *op. cit.*, p. 88 sq.
[55] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *art. cit.*, în legătură cu dezvoltarea căii devoţionale referitoare la unul dintre zeii Trimurti: pp. 348-349 – secte vişnuiste ; 349-360 – secte şivaiste ; 350-351 – secte şaktiste (bazate pe cărţile numite Tantra).
[56] *Ibid*., p. 345; Marie-Madaleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. III, trad. Marian Berlewi, Ed. Amacord, Timişoara, 1999, p. 201 sq : Tantrism – în mit, Kṛṣṇa este înconjurat de gopi (păstoriţe), îar în ritualul orgiastic o femeie considerată zeiţă (sau întrupare a zeiţei) este înconjurată de un cerc (*cakra*) de bărbaţi.
[57] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 275; Paul Deussen, *Filosofia Upanişadelor*, trad. Cornel Sterian, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1994, pp. 130 sq.; Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *art. cit.*, pp. 243-244; *Advaita Vedānta, Gaudapāda-Śaṅkara-Sadānanda (Doctrina şi tratatele clasice)*, studiu şi trad. Ovidiu Cristian Nedu, Ed. Herald, Bucureşti, 2002, p. 31 sq.
[58] Cf. A. S. Geden, *Āraṇyakas*, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, pp. 673-674.
[59] Mircea Eliade, op. cit., pp. 142-144; Doctorand Remus Rus, *Noţiunea de sacrificiu în marile religii*, în *ORT*, nr. 1, 1974, p. 189.
[60] Drd. Remus Rus, *art. cit.*, p. 201: „În hinduism, noţiunea de sacrificiu este redusă la nişte acte de magie primitivă fără un conţinut religios" .
[61] *Ibid*. pp. 190-192.
[62] J. Jolly, *Altar (Hindu)*, pp. 345-346, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 345.

de) identificare cu principiul divin universal (*tat tvam asi*, „acela [*Bráhman*] tu [*ātman*] eşti”) [63], însă casta brahmanilor reuşeşte chiar şi în condiţia noilor concepţii să îşi păstreze privilegiile, iar o dată cu ele să menţină adânc imprimată în mentalitatea indiană ideea reflectării ordinii cosmice în sistemul de caste [64].

În al patrulea rând, **cultul** public este foarte complex, fiind alimentat de devoţiunea faţă de zei, şi se caracterizează, ca şi cultul particular, prin ideea de sorginte magică a executării precise a ritualului (în vederea obţinerii efectului magic) [65]. Au fost construite temple, cum este templul Orissva, al zeului Vișṇu [66]. Întrucât ideea despre divinitate nu este suficient de clară, fiind atenuată şi de impersonalism, rugăciunea are şi ea un pronunţat caracter magic, urmărind obţinerea de putere asupra propriei persoane sau a naturii – sunt utilizate *mantras* (sunete sacre), precum şi silaba sacră AUM (*oṃ*) [67]. Prin aceste practici se urmăreşte contopirea cu zeul [68].

Neobrahmanismul se caracterizează prin sincretism: relativism (obiectiv – Ramakrişna : respinge discuţiile despre numărul zeilor, idoli, Dumnezeu, pe baza ideii că toate exprimă aceeaşi realitate în alt fel; subiectiv – Radakrishnan: toate religiile au rezultat din experienţe personale ale profeţilor, deci adevărata religie nu e afară , în cărţi, ci a sufletului), apropiere de islam prin religia *sikh* şi de creştinism prin mişcări religioase ca *Brahma Samaj* fondată de Keshab Candra Sen, Rabindranath Tagore (Iisus e puntea Est-Vest), Gandhi (aceeaşi idee ca şi precedentul; îl numeşte pe Iisus Fiu *al* lui Dumnezeu, deşi nu „Cel Unul-Născut”).[69]

---

[63] Drd. Remus Rus, *Funcţia preoţiei în marile religii*, în *ORT*, nr. 4 , 1973, p. 553 : mişcarea upanishadică cca 600 î. Hr – Brihadaranyaka Upanishad oferă formula „Atman egal Brahman”, „tat tvam asi”, universul în locul sacrificiului calului; Pr. Asist. Dr. Alexandru I. Stan, *Rugăciunea în creştinism şi în alte mari religii*, în *ORT*, nr. 4, 1983, p. 237: „tat tvam asi”.

[64] Drd. Remus Rus, *art. cit.*, p. 556: Sarvepali Radhakrishnan, filosof luminat, nu se poate dezbăra de această mentalitate : castele nu ar fi o constrângere , ci lege a firii; p. 556: Sarvepali Radhakrishnan : castele nu sunt o constrângere , ci lege a firii

[65] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale – I - Hinduismul*, în *ST,* nr. 3-4 , 1974, p. 353-354.

[66] *Ibid.*, p. 353.

[67] *Ibid.*, p. 353; Pr. Asist. Dr. Alexandru I. Stan, *art. cit.*, p. 516: AUM (*paranava*, silaba sfântă) : „comunică inefabilul şi profunzimea nepătrunsă a divinității” – nu e o comunicare cu Șiva sau Rama , ci este exclamaţia celui copleșit de divinitate ; *vag* , primul cuvânt, sunetul brahman (*shabda brahman*) ; Henry le Saux forţează o comparaţie şi spune că în AUM se evidenţiază caracterul pnevmatic al divinităţii, deci implicit al Sfintei Treimi creştine: Tatăl este inexprimabil, Fiul se relevă în evreiescul „abba”, Taina Tatălui în Fiul, Duhul Sfânt – în AUM; În Manavadharmasastra la AUM se adaugă: BUR (pământ), BUVAH (aer), SVAR (cer); Gayatri : „«Să meditām asupra strălucirii supreme a divinului Însufleţitor : să dea imbold gândurilor noastre»”.

[68] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 401 : „pretenţiile lui *eu* sau *al meu* instituite asupra nonfiinţei sunt înlăturate. Ceea ce rămâne, acest Unu, Siva, Eliberatorul, Eu sunt acesta” (S.Kakar, *Moksha, lemonde interieur. Enfance et societe en Inde*, Paris, Les Belles Lettres , 1985, p. 46,70...); pp. 400 : O. Herrenschmidt afirmă că în hinduism există o „relaţie familiară cu zeii” , dar această „familiaritate” apare din cauza panteismului, a *contopirii* omului cu zeul.

[69] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Tendinţe sincretiste în cugetarea religioasă indiană*, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1959, pp. 435-457.

Buddhism

Buddha nu vorbeşte despre vreun zeu suprem, existenţa zeilor clasici ai Indiei o ignoră ca importanţă în eliberarea omului [70]. Buddha nu se arată ca un ignorant (nu spune „nu ştiu", ci adesea „nu trebuie să ştiţi"), nici nu vrea ca discipolii săi să rămână ignoranţi, ci să se concentreze asupra esenţialului, relevând totodată caracterul paradoxal al adevărurilor supreme: „Este greşit să spui că Tathagatta există după moarte, greşit să spui că nu există, greşit să presupui supravieţuirea şi contrariul, greşit să le negi pe amândouă." (*Dialogul lui Vaccha*) [71].

L. de la Valée Poussin compară această abordare cu o reflecţie creştină despre Crez (din *Imitarea lui Hristos*): „Care este folosul de a fi instruit în tainele Treimii dacă tu păcătuieşti împotriva Treimii" [72].

Se poate face această asemănare, dar trebuie remarcat că autorii creştini nu extrag de aici un motiv pentru a îneca în tăcere totală învăţătura de credinţă despre Sfânta Treime. Se poate spune, din punct de vedere creştin că omul „nu există" după moarte, întrucât nu mai este acelaşi, rămânând numai sufletul, dar nici nu se poate nega total existenţa lui. Dar Buddha nu se referă exact la aceasta, pentru că nu diferenţa dintre latura trupească şi cea sufletească a naturii umane îl interesează atât de mult, cât diferenţa dintre starea de individualitate din lumea aceasta şi aceea de dezindividuaţie pe care o presupune pentru lumea cealaltă, iar cu această idee, creştinismul nu este de acord, pentru că el vorbeşte de perpetuarea persoanei umane în veşnicie ca un „cine" chemat la comuniunea cu Sfânta Treime.

Iluminatul (Buddha) transcende condiţia lumii, iar eliberarea este văzută ca ieşire din lumea supusă durerii. Iluminarea (*bodhi*) [73] foloseşte energia spirituală a sinelui şi nu provine din relaţia cu divinitatea [74]. Religiozitatea populară nu a putut rămâne însă fără de astfel de referinţe „personale" şi astfel însăşi persoana lui Buddha a fost zeificată de curând, iar devoţiunea faţă de Buddha a comunităţii buddhiste laice a fost considerată ca izbăvitoare, dacă nu în sensul eliberării desăvârşite (*nirvaṇa*), cel puţin ca ajutor în obţinerea unei existenţe fericite şi a unei încarnări superioare [75] — aceasta este calea devoţională acceptată pe scară largă de curentul buddhist al Marelui Vehicul (Mahayana)[76]. Această necesitate a dialogului interpersonal care duce la eşuarea agnosticismului religios sau a impersonalismului teologic a filosofiilor religioase se poate observa cel mai clar în această evoluţie a buddhismului, care dovedeşte că nimic nu rezistă intuiţiei sentimentului religios al Modelului divin după care este creat omul.

---

[70] Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *Biserica Ortodoxă şi religiile necreştine* (teză de doctorat), în *ORT,* nr. 2, 1984 , p. 240: agnosticismul teologic al lui Buddha.

[71] L. de la Valée Poussin, *Agnosticism (Buddhist)*, pp. 220-225, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 221.

[72] *Ibid.*, p. 224; Thomas de Kempis, *Imitarea lui Christos*, Ed. Cartimpex, Cluj, 1998, I, 7, p. 3: „Ce-ţi foloseşte să discuţi lucruri adânci despre Sfânta Treime, dacă îţi lipseşte smerenia, din care cauză nu placi Sfintei Treimi?".

[73] Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *art. cit.*, p. 275.

[74] *Ibid.* , p. 241: Buddha nu valorizează revelaţia divină, dar face un pas înainte faţă de idolatrie.

[75] Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 279, 290.

[76] *Ibid.*, pp. 360 sq.

Doctrina buddhistă suferă o serie de transformări în cele trei sisteme principale: Hinayana (Micul Vehicul) – buddhismul rigorist, al bătrânilor (Theravada); Mahayana (Marele Vehicul); Vajrayana, buddhismul tantric [77]. Tāntrismul propune „adorarea vechilor zeităţi în forme monstruoase, obscene şi vrăjitoria populară condamnată de budismul autentic” [78].

Doctrina buddhistă spune că au existat mai mulţi Buddha (atât istorici, cât şi: Amithaba-Budha, Maitreya-Buddha), iar Mahayana dezvoltă teoria Bodhisattvilor [79] şi astfel buddhismul, dintr-o religie agnostică devine o religie a proniei divine, divinitatea intervenind pe pământ prin numeroase personalităţi mesianice [80].

Mahayana vorbeşte de trei corpuri ale lui Buddha: *dharmakāya* (corpul Legii), *saṃboghakāya* (al bucuriei, comuniunii, corpul eteric), *nirmāṇakāya* (corpul magic , „de metamorfoză”, în care s-a arătat Buddha istoric pentru a da oamenilor posibilitatea trezirii).[81] În practica tantrică este importantă invocarea zeului (*sādhana*), pentru care ascetul trebuie să fie instruit şi consacrat de guru. Tāntrismul se prezintă pe sine ca o cale aparte de Buddhismul Hinayana şi Mahayana prin care este posibilă atingerea eliberării: „nu e doar un sistem păgân al riturilor de adorare şi al vrăjitoriei. Este un vehicul (*yana*, *naya*)” – Vajrayana, „o adaptare budistă a Śaivismului şi Śaktismului” [82]. El pune accent pe tehnici legate de *mantra* (formule, ca aceea a lui Avalokiteśvara: *Oṃ mani padme hum*), *mudra* (sunete) şi *maṇdala* (reprezentări), opoziţii conceptuale, dobândirea unor capacităţi magice psihosomatice şi sexualitate [83].Un merit al buddhismului din punct de vedere cultic este caracterul său nonsacrificial [84].

---

[77] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale - II – Budismul*, în *ST*, nr. 5-6 , 1974, p. 213-215; id., *Tendinţe reformiste şi ecumeniste în budismul actual*, în *ST*, nr. 9-10 , 1962, pp. 517, 523.

[78] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *art. cit.*, pp. 214-215.

[79] Cf. Louis de la Vale Poussin, *Bodhisattva*, pp. 739-753, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, Ed. by James Hastings, Charles Scribner’s Sons, New York, 1955, passim, p. 743: Hinayana susţine că nu există trupuri buddhice, pentru că nu există materie în Buddha.

[80] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 433 : „suntem foarte departe aici de caracterul de *hapax* al personalităților mesianice” datorită numeroşilor Bodhisattva şi Buddha reali sau potenţiali; a se vedea și dezvoltarea buddhismului japonez, unde sunt adorate zeitățile Amida și Kvannon, respectiv cel vietnamez monoteist cu zeul Caodai – Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Starea actuală a Budismului*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1956, p. 397 (Amida – Amithaba, Kvannon, zeiţa îndurării), p. 395 (Caodai – Vietnam); *The teachings of Compassionate Buddha*, Early discourses, the Dhammapada, and the later basic writtings. Edited, with commentary, by E. A. Burtt, Published by The American Library, New York and Toronto, The New English Library Limited, London, 1955, p. 127 (Buddha-Amithaba şi milostivii Bodhisattvas).

[81] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 484; Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, Cambridge University Press, 1990, pp. 110-111.

[82] Louis de la Valée Poussin, *Tāntrism*, pp. 193-197, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XII, Ed. by James Hastings, Charles Scribner’s Sons, New York, 1955, citate de la p. 195 şi p. 196; Edward Conze, *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, Ed. Payot, Paris, 1971, pp. 216 sq.

[83] Jean Delumeau, *op. cit*, pp. 487-491; Peter Harvey, *op. cit*.,p. 136, sq; Edward Conze, *op. cit.*, pp. 208-216.

[84] Drd. Remus Rus, *Noţiunea de sacrificiu în marile religii*, în *ORT*, nr. 1, 1974,p. 192: Edictul lui Ashoka: «Nici un animal nu trebuie să fie ucis pentru sacrificiu»; Cărţile Jatakas: pline de atacuri la adresa sacrificiilor; p. 193: violenţa şi cruzimea sunt departe de a fi spirituale, eliberare prin detaşare de empiric; C. A. F. Rhys Davids, *Sacrifice (Buddhist)*, pp. 7-8, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XI, Ed. cit., New York, 1955, passim: Buddha respinge sacrificiul Calului, al Omului şi pe toate celelalte.

Confucianism

Confucianismul ajunge să fie o religie prin preluarea tradiţiilor chineze arhaice[85] în legătură cu principalii zei, Tian (Cerul), Di (Pământul, zeul lumii infracereşti), Tu (Pământul), Shang-Di (Strămoşul suprem), în legătură cu împăratul (Tian zi, Fiul Cerului) care primeşte Mandatul ceresc (Tian Ming) pentru a guverna.[86] Importanţa confucianismului a continuat să sporească treptat după prăbuşirea dinastiei Qin,[87] îndeosebi odată cu împăratul Han, Wu (141-87 î.Hr.), „protectorul confucianismului", şi cu examenele pentru funcţiile publice a căror importanţă sporeşte începând cu dinastia Song şi care filtrează totul prin prisma confucianismului. Confucianismul este aşadar doctrina dominantă în China pe cea mai îndelungată perioadă, doctrina oficială. Acest statut, îngemănat cu înclinaţiile sociologice ale fondatorului însuşi vor duce confucianismul spre un juridism pronunţat, care nu se preocupă de gândirea religioasă mai mult decât preluând tradiţiile antice şi îmbogăţindu-le abia atunci când simte presiunea buddhismului. Asemănător cu Buddha în această privinţă, Confucius nu speculează asupra naturii divinităţii dau asupra principiului originar, doctrina sa apărând ca un sistem de etică socială [88], dar tot asemănător buddhismului, confucianismul nu a putut rezista în final religiozităţii populare care cerea zeităţi „personale" – dacă le putem numi cu acest termen de tradiţie creştină – , cărora să se închine, să se roage. În această situaţie, confucianismul transmite vechile zeităţi, îmbogăţindu-le treptat cultul, îngemănat cu venerarea strămoşilor – religiozitate chineză arhaică ce supravieţuieşte în toate religiile care au fost adoptate de chinezi („trei căi pentru un singur scop" – confucianism, taoism, buddhism) şi care se împleteşte în confucianism în mod armonios cu virtutea «pietăţii filiale» subliniată de Confucius.

Confucius, deşi nu face speculaţii proprii în privinţa relaţiilor cu divinitatea (fiind mai preocupat de rezolvarea imanentă şi imediată a problemelor sociale), preia din tradiţia populară tradiţia proniei Cerului, vorbeşte de «raţiunea Cerului» [89], de la împărat până la oamenii simpli şi întreaga lume aflându-se în armonie atunci când împlinesc voinţa Cerului [90].

Ritualul (*li*) – şi executarea lui cu precizie –, extrem de important pentru confucieni [91], care face legătura cu divinitatea, trebuie să pornească din dorinţa sinceră

---

[85] Cf. *Ibid.*, p. 245; Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *art. cit.*, p. 244: China – Tien, Şancti ; p. 245 : „comentând un text al lui Confucius Tsetse afirmă universalitatea sentimentului religios". Dao-de-ţzin, p. 246 : ~ logos seminal , idee acceptată de apologeţii creştini (Dao-de-ţzin 5,1) "

[86] C. P. Fitzgerald, *op. cit.*, pp. 38-43.

[87] Cunoscută prin virulenţa ei antiintelectuală: Li Si, ministrul lui Shi Huang Di (221-210 î.Hr.), fondatorul dinastiei Qin, a dus la capăt această atitudine ostilă faţă de filosofie (văzută ca păguboasă prin dezbinările între şcoli), prin arderea cărţilor tuturor şcolilor de filosofie în afară de cea a legiştilor, căreia îi aparţinea – C. P. Fitzgerald, *op. cit.*, pp. 127-142.

[88] Doctorand Remus Rus, *Funcţia preoţiei în marile religii*, în *ORT*, nr. 4 , 1973, p. 558.

[89] *The Sayings of Confucius*, A New Tranlation by James R. Ware, Published by The American Library, New York and Toronto, The New English Library Limited, London, 1955, p. 8 (introd.).

[90] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 252; Jean Delumeau, *op. cit.*, trad., Ed., xxx, pp. 562-572.

[91] Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 551-554: ritualizarea confucianistă a practicilor religioase; E. H. Parker, *Blessedness (Chinese)*, pp. 672-675, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 674.

a omului de a impregna lumea cu sacru [92]. În centrul ritualului se află împăratul, Fiul Cerului, sau un reprezentant al acestuia, omul virtuos (nobil, *jun zi*) [93]. Chinezii mai considerau că stabilesc o legătură cu divinitatea prin sacrificii şi prin vise [94]. Chinezii vechi foloseau drept altare pentru sacrificii grămezi de pietre, dar împăraţii au construit patru altare în capitală: în Sudul oraşului principal două altare : rotund – al cerului, pătrat – al pământului (colorat verde în Est, roşu în Sud, alb în Vest, negru în Nord, galben deasupra), Soarele avea altar în Est, Luna o groapă în Vest — aceste locaşuri de cult şi riturile aferente au fost preluate de confucieni [95].

Taoism.

Spre deosebire de confucianism, taoismul se prezintă de la început ca o veritabilă metafizică unde cercetarea filosofică este dusă mai departe, deşi ideile centrale sunt preluate tot din fondul arhaic panchinez [96]. **Tao** (Dào), care în confucianism desemnează calea, metoda, în taoism este principiul transcendent şi imanent în acelaşi timp al existenţei [97]. Dacă în confucianism totul pleacă de la o meditaţie asupra socialului, iar relaţia cu divinitatea este lăsată pe seama miturilor arhaice, în taoism totul porneşte de la meditaţia metafizică. Nimic nu poate fi conceput aici în afara meditaţiei asupra principiului originar, asupra forţei care a creat lumea. Lao Zi şi ucenicii săi cei mai fideli s-au retras din viaţa socială şi s-au dedicat contemplaţiei metafizice – de aceea această filosofie nu a atras (contrar confucianismului) iniţial adeziunea maselor şi cu atât mai puţin a sistemelor educaţionale publice din China.

Nevoii de concret a maselor largi i-a răspuns mult mai târziu acea latură a taoismului religios medieval care se ocupa cu alchimia aurului şi a elixirului nemuririi, preluând totodată tehnicile divinatorii şi magice arhaice îmbinate cu politeismul popular. Dar tocmai detaşarea de social a ucenicilor celor mai fideli ai lui Lao Zi (excluzând, deci, extremele[98]) până în zilele noastre (călugării taoişti de tradiţie autentică [99]) a putut da naştere unei gândiri metafizice şi religioase mult mai fine decât în confucianism.

Omul trebuie să se asemene lui Tao, să îl urmeze în toate: Tao este «lipsit de acţiune», la fel trebuie să fie şi omul – ceea ce înseamnă înlăturarea excesului şi a grijii

---

[92] *Ibid.*, p. 253; Prof. Diacon Emilian Vasilescu, *Ideea de progres în diferite religii* (1-16), în „Studii Teologice", nr. 1-2, 1949, p. 7: „pentru el riturile n-au o putere magică, ci împlinirea lor este legată de o atitudine internă corespunzătoare (....) Tao este ordinea veşnică ce guvernează universul ".

[93] Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *art. cit.*, p. 247; W. Gilbert Walshe, *Communion with Deity (Chinese)*, pp. 751-752, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. III, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 751.

[94] W. Gilbert Walshe, *art. cit.*, p. 752.

[95] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Locaşuri de cult în creştinism şi în celelalte religii* , în *GB*, nr. 10-11, 1955, pp. 682-683.

[96] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 247.

[97] Cf. Lao Zi, *op. cit.*, Versetul IV, p. 31: , «O, limpezime de cleştar ! [El] pare a vieţui veşnic. Eu nu ştiu al cui urmaş [el] este: pare un strămoş [chiar] al Împăratului ceresc».

[98] C. P. Fitzgerald, op. cit., pp. 235 sq: unii maeştri taoişti beţivi.

[99] J. P. Maclagan, *Taoism*, pp. 197-202, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XII, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 201 – taoismul de azi este pe nedrept descris ca o masă de superstiţii magice: există taoism cu tradiţie autentică.

inutile, dar chiar mai mult: non-acţiunea nu înseamnă pasivitate în sensul de renunţare de a mai lucra orice (există şi expresia utilizată de Lao Zi că «Omul Sfânt lucrează cu non-acţiune» [100]), nu înseamnă doar o negaţie, ci revenirea la a lucra conform lui Tao [101], deci conform firii. Este observată aşadar o ruptură între om şi Tao, dar ea nu este prea mult explicată, ci se caută doar vindecarea ei: i.e. nu există ideea unei căderi în păcat posterioare creaţiei ca în tradiţia iudeo-creştină: nu se specifică prea mult cum s-a ajuns la situaţia de faţă a neconformităţii cu Tao, ci doar există trimiteri la Oamenii sfinţi din vechime, al căror comportament (virtuos) era virtuos în mod neforţat, perfect conform cu Tao. După cum Tao este «lipsit de acţiune», dar lumea nu este lipsită de pronia sa: «Tao este mereu fără acţiune, însă nu lasă nimic nerânduit cum se cuvine»[102].

Tot aşa şi oamenii trebuie să fie «lipsiţi de acţiune», dar nu lipsiţi de acţiune benefică pentru semeni. Iată că în taoism relaţia omului cu Tao este mama autoperfecţionării şi a relaţiilor cu ceilalţi. Non-acţiunea divină pe care o enunţă Lao Zi poate fi asemănată cu ceea ce tradiţia iudeo-creştină numeşte neschimbabilitatea lui Dumnezeu, conformitatea cu Sine însuşi în ceea ce lucrează, nemişcarea spre ceva exterior Sieşi (aseitatea, lipsa de necesitate pentru ceva) şi altele asemenea: textul lui Lao Zi care arată că Tao «*Nu va avea dorinţe, căci este nemişcat*, iar supuşii se vor îndrepta în chip firesc» [103] poate fi asemănat în prima lui secţiune cu textul liturgic ortodox care arată că Dumnezeu este „fără mutare sau umbră de schimbare". A doua parte [104] trimite la ideea conformităţii virtuţii cu firea (v. infra, Relaţia omului cu sine), dar şi la cea a libertăţii omului.

Libertatea omenească este asociată într-un mod foarte înţelept, care se apropie de gândirea creştină, cu omniprezenţa şi atotputernicia lui Tao: Tao este creatorul şi proniatorul lumii, iar ***de*** este «Natura cea veşnică» (vs. LI) a lui Tao, care sprijină natura Fiinţei (natura lumii fenomenale).[105] Astfel, «[Tao] zămisleşte, însă nu ia în stăpânire, înfăptuieşte, însă nu caută a fi răsplătit; creşte [fiinţele], însă nu le subjugă. Acestea sunt virtuţi adânci ale lui Tao.»[106].

---

[100] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul II, p. 25: «De aceea, Omul Sfânt înfăptuieşte lucrurile care aparţin non-acţiunii şi făptuieşte învăţătura dată fără vorbe» (« ... înfăptuieşte lucrurile prin nonacţiune [*wuwei*] ... » – Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 254, vs. 2:10)

[101] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XXXVII, p. 106, n. trad.: „*A avea acţiune* înseamnă a lucra împotriva firii lucrurilor. Firea lucrurilor este Tao însuşi" .

[102] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XXXVII, p. 106 – expresie *biblică,* am spune, asupra proniei.

[103] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XXXVII, p. 106.

[104] Care găseşte corespondenţe în filosofia confucianistă a îndreptării fireşti a poporului după pilda Fiului Cerului (v. infra).

[105] Cf. şi Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *art. cit.*, p. 246: logos seminal, idee acceptată de apologeţii creştini.

[106] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul LI, p. 136; cf. *ibid*. Versetul XXIV, p. 100. Cf. şi Olivier Clement, *Viaţa din inima morţii,* trad. Claudiu Soare, Ed. Pandora, 2001, p. 137: „Atotputernicia, au remarcat teologii ortodocşi, aparţine dragostei şi deci se identifică cu „atotslăbiciunea" (dacă, totuşi, utilizăm categoriile acestei lumi). Este necesară atotputernicia lui Dumnezeu pentru a crea libertăţile, libertatea îngerului şi libertatea omului: însă pentru ca acestea să fie cu adevărat libertăţi, trebuie ca Dumnezeu să îşi asume în mod real un risc, riscul iubirii adevărate. Creaţia stă în umbra crucii, „Mielul lui Dumnezeu a fost înjunghiat de la începutul lumii", spune *Apocalipsa* ".

În ceea ce priveşte cunoaşterea lui Tao, Lao Zi afirmă încă din primul verset al cărţii sale: «[Cuvântul] „Tao” poate fi rostit, [însă acesta] nu este Tao cel veşnic. Numele [său] poate fi numit, [însă acesta] nu este numele veşnic. / Ceea ce nu are nume este începutul Cerului şi al Pământului; ceea ce are nume este obârşia „celor zece mii de fiinţe şi lucruri”. / [De aceea], cel ce nu are niciodată dorinţe, îi va cuprinde taina, iar cel mereu împovărat de dorinţe îi va zări hotarul numai. / Aceste două lucruri au apărut dimpreună, însă au numiri ce se deosebesc – le voi numi laolaltă „adânci”. Mai adânci decât adâncul [însuşi]: poarta către noianul de taine».[107]

Este evident apofatismul, grija în ce priveşte pătrunderea tainei divinităţii, care nu se poate realiza desăvârşit pe calea intelectuală, nici de către cel tulburat de patimi, ci numai cal liniştit şi revenit la un fel de a fi asemănător cu Tao pe care vrea să-l cunoască. Apofatismul nu rămâne însă într-un agnosticism obosit şi sterp, ci duce la gânduri de o mare fineţe în legătură cu Tao — el este numit «întunecos, neclar», «obârşia cea veche» [108], nenumit [109], fără formă [110], nepărtinitor [111], izvor nesecat de har [112], veşnic şi subtil («Tao este veşnic, nu are nume. Tao, deşi se arată neînsemnat, [cei aflaţi] sub Cer nu se încumetă să-l socoată slujitor» [113]) etc.

Perspectiva apofatică [114] asupra lui Tao şi numirile care se dau celui incomparabil tocmai pentru a-i dezvălui măreţia de neconceput seamănă, în contextul cultural-religios al Chinei, cu teologia pe care ne-o propune mai cu seamă Sfântul Dionisie Areopagitul (cu plecare de la exerciţiul biblic în acest sens) pe terenul revelaţiei creştine. Lao Zi condamnă vorbirea deşartă, înzorzonată şi îndepărtată de adevărul care se obţine prin experienţă mistică, atunci când cineva doreşte să mediteze asupra lui Tao; el leagă de apofatism cunoaşterea prin participarea la Tao şi recomandă ceea ce *Filocalia* creştină ar numi «trezvie» sau «paza minţii» [115].

---

[107] *Ibid*., Versetul I, p. 21.
[108] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XIV, p. 53.
[109] *Ibid*., Lao Zi, *op. cit*., Versetul XXXII, p. 95; Versetul I, p. 21.
[110] *Ibid*., Lao Zi, *op. cit*., Versetul XIV, p. 53:, n.tr – „Tao este suflul originar (*yuan qi*), lipsit de culoare, sunet sau formă” (seamănă cu concepţia biblică sintetizată de Mântuitorul Iisus Hristos în Ioan 4, 24: «Duh este Dumnezeu»). Cf. şi *Scriptura liniştii*: «Desăvârşitul Tao nu are formă: [el] s-a întrupat în Cer și în Pământ; desăvârşitul Tao este nepărtinitor: el pune în mişcare Soarele şi Luna [deopotrivă]; desăvârşitul Tao nu are nume: [el] hrăneşte *cele zece mii de fiinţe şi lucruri*. Eu nu-i cunosc numele – mă străduiesc să îl numesc şi îi spun Tao» – *ibid*., Versetul I, p. 21, nota.1.
[111] *Ibid*., Lao Zi, *op. cit*., Versetul V, p. 33.
[112] *Ibid*., Lao Zi, *op. cit*., Versetul XXXV, p. 102: «De Tao mă slujesc, [dar] să-l sfârşesc nu-mi este cu putinţă».
[113] *Ibid*., Lao Zi, *op. cit*., Versetul XXXII, p. 95. Cf. şi *Ibid*., n. tr. , p. 72: „Tao este suflu (*qi*) , unic şi nediferenţiat. El vieţuieşte şi totuşi pare a nu vieţui; nu dă semne că vieţuieşte, şi totuşi nu putem spune că nu vieţuieşte. Înlăuntrul său se află rostul tainic al lucrurilor, ce nu poate fi zărit sau desluşit”.
[114] Cf. în acest sens şi *ibid*., Versetul XXXII, p. 95
[115] Lao Zi, *op. cit*., Versetul LVI, p. 147 şi n.trad.: „Tao poate fi numai *trăit*, iar nu *rostit*”; p. 148: „ne desăvârşim alungând gândurile răzleţe şi dobândind nemişcarea” , „Cel desăvârşit nu îşi arată strălucirea, ci slujeşte neştiut de ea, alăturându-se mulţimii, la fel cum râurile se varsă în mare.”; Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă, Ascetica şi Mistica*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992, p. 125 sq.

În ceea ce priveşte asemănarea omului cu divinitatea, se insistă asupra faptului că omul trebuie să urmeze felul de a lucra «cu non-acţiune» al lui Tao. În acest fel, omul va deveni blând, stăpânindu-şi impulsurile pătimaşe şi egoiste, va fi virtuos fără ca el însuşi să ştie, va obţine întâietatea nu prin violenţă , ci prin merit şi smerenie, asemeni lui Tao, care «se află înainte, însă oamenii nu [îl] socotesc vătămător»[116].

Urmându-l pe Tao, el se va armoniza cu el, în sine însuşi, cu semenii şi cu natura [117]. *Izvorul antropologiei taoiste se află în teologie* mai mult decât în orice filosofie-religie a Orientului — pretenţiozitatea filosofică ar spune „metafizică", întrucât nu este vorba de zeii clasici, dar este clar că Tao are toate atributele divinităţii aşa cum nu au putut fi ele gândite niciodată în metafizica occidentală înlănţuită de agnosticism teologic, iar pentru călugării taoişti de până azi căutarea autentică a lui Tao are toate calităţile unei adorări a divinităţii creatoare [118]. Pentru teologii taoişti, vechii zei – deşi poporul continuă să creadă în ei – aceştia sunt eroi sau sfinţi care nu pot fi puşi pe acelaşi plan cu divinitatea (Tao) [119].

Cu toate diferenţele inerente unei dezvoltări aparte, găsim şi alte asemănări între taoism şi creştinism în ce priveşte relaţia divinităţii cu lumea şi cu oamenii. Tao respectă libertatea pe care a dat-o oamenilor, dar ei îl urmează în virtutea atracţiei spirituale pe care o exercită: «Tao al cerului nu luptă, însă ştie să biruiască; nu rosteşte vorbe, însă primeşte răspuns; nu porunceşte, însă [fiinţele] îl urmează singure; este întins, însă îi este cu putinţă să rânduiască [totul]. Năvodul Cerului este nemărginit şi rar, însă nu lasă [nimic] să se rătăcească» [120].

De, «natura veşnică» a lui Tao, este purtătoarea virtuţilor sale [121], prin *de* al omului Tao se sălăşluieşte în om şi devine Tao al omului [122]. Ar fi absurd să căutăm identitate între Sfânta Treime creştină şi divinitatea taoistă, şi totuşi iată o altă asemănare frapantă: «La început exista Tao. Tao este mama fiinţelor şi lucrurilor aflate sub Cer. Fiul este Unul: cunoscându-l pe Tao va trebui să cunoşti şi Unul. Cunoscând Unul, va trebui să îl păzeşti din nou pe Tao, să te înapoiezi la non-acţiune. [Astfel] vei fi ferit de primejdii».[123] Seamănă cu un ecou al Prologului Evangheliei lui Ioan şi un ecou al afirmaţiei hristice: «Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine.» (Ioan 14,6).

Lui Tao nemanifestat, reprezentat prin simbolul *wuji* (cerc alb) îi corespunde Tao manifestat reprezentat prin *taiji*[124] (cerc despărţit printr-o linie sinuoasă: jumătate

---

[116] Lao Zi*, op. cit.,* Versetul LXVI, p. 169.
[117] Lao Zi, *op. cit*., Versetul XXXII, p. 95: atr, apof ; n. tr. P. 96: „lipsit de pofte și firesc, yin şi yang se vor armoniza, și astfel umorile îi vor limpezi trupul".
[118] A se vedea în acest sens comentariile lui Heshang Gong, Feng Youlan şi Ren Farong inserate de traducător în Lao Zi, *op. cit*., passim.
[119] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 527 : „Pentru popor, dar nu şi pentru daoiști, sfinţii sunt zei ".
[120] *Ibid.*, Versetul LXXIII, p. 182.
[121] Cf. *Ibid.*, Versetul XXI, p. 71: *de*, atribute.
[122] Cf. Lao Zi, *op. cit.,* Versetul LXXVII, p. 190.
[123] Comentariul lui Heshang Gong la Versetul LII, *ibid.*, p. 138.
[124] Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 512-519.

alb, jumătate negru): Unul[125] se desparte în Doimea *yin – yang*, care împreună cu suflul dintre yin şi yang, *qi*, dau Treimea, care se proiectează în „cele zece mii de fiinţe şi lucruri" mai întâi prin dualitatea *yin – yang* (regăsită în Cer-Pământ, masculin-feminin etc.)[126] între care de asemenea se află un suflu, iar suflul *qi* al lui Tao pătrunde lumea prin intermediul vidului suprafiinţial, a cărui redescoperire de către oameni readuce nemurirea [127] — în Sfânta Treime Dumnezeu este Unul mai presus de număr, cum arată Sf. Dionisie Areopagitul, Fiul este de asemenea numit Unul, ca «Unul Născut din Tatăl mai înainte de toţi vecii», „Doimea" este dragostea dintre Tatăl şi Fiul, iar Treimea este realizată de Duhul Sfânt care purcede din Tatăl şi „suflă" între Tatăl şi Fiul, Sfântul Duh de asemenea umple lumea cu harul Său necreat şi aducător al mântuirii şi nemuririi — nu dorim a vorbi de suprapunere între cele două imagini, dar echivalenţele sunt frapante.

În ceea ce priveşte trupul, el nu este desconsiderat în cultura chineză, iar în taoism se dezvoltă medicina (defăimată multă vreme de confucianism) în strânse legături cu teologia: suflului *qi* îi corespund suflurile vitale (ale organelor), de unde derivă practicile respiratorii *qigong*[128], iar dualismul *yin – yang*, preluat din antagonismele arhaice, este principiul călăuzitor al echilibrului psihofizic, de importanţă vădită în medicina taoistă [129].

Lao Zi a democratizat ritualul, l-a simplificat, iar „*Cartea incantaţiilor divine* interzice sacrificiile făcute zeilor vechi şi cultul strămoşilor" [130], dar taoismului religios i s-a afiliat o clasă de exorcişti , invocatori cu putere spirituală stăpâniţi de spiritele *yang* (căldură, lumină), numiţi «*wu*», care au preluat funcţia preoţească, ocupându-se şi cu alchimia sau medicina; alături de ei există sacrificatori (*sai-kong*) şi călugări. Tuturor acestora li se cere să practice postul şi meditaţia [131]. Preoţia taoistă s-a organizat sub influenţă buddhistă [132], iar temple s-au construit din secolul al IV-lea d.Hr. [133]. Comunitatea taoistă e condusă de un patriarh care stă pe muntele Dragonului şi al Tigrului din Kiang-si, în Tshang-ch'ing- king [134].

---

[125] Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 250.

[126] Jean Delumeau, *op. cit.*, trad., p. 509; Marie-Madaleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. IV, Ed. Amacord, Timişoara, 2000, p. 111.

[127] *Ibid.*, Versetul VI, p. 35: *qu*, valea – vidul ; «Însuşirea văii este nemurirea»; Versetul XL, p. 115: «Reîntoarcerea [la rădăcină] – iată mişcarea lui Tao. Blândeţea – iată folosul lui Tao. Fiinţele aflate sub cer se zămislesc din fiinţă, iar fiinţa se zămisleşte din nefiinţă.».

[128] *Ibid.*, Versetul VI, p. 35: *qu*, valea – vidul ; «Însuşirea văii este nemurirea», fiinţă / nefiinţă – wuji / taiji; n. p.36- Heshang Kong: «Cerul hrăneşte omul prin mijlocirea celor cinci sufluri... sămânţă, spirit, auz, vedere şi sunet».

[129] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 243; acestor practici li se adaugă tehnici şamanice – *ibid.*, p. 246.

[130] Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 528-529.

[131] Drd. Remus Rus, *Funcţia preoţiei în marile religii*, în „Ortodoxia", nr. 4 , 1973, p. 559; Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 532-537.

[132] Drd. Remus Rus, *art. cit.*, p. 559.

[133] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Locaşuri de cult în creştinism şi în celelalte religii* , în *GB*, nr. 10-11, 1955, p. 684; Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 532-537.

[134] Doctorand Remus Rus, *Funcţia preoţiei în marile religii*, în „Ortodoxia", nr. 4 , 1973, p. 560.

Şintoism

Şintoismul (*şinto* = cale a zeilor) este o religie politeistă de origine animistă.[135] Zeităţile şinto sunt numite *kami* [136], fiind la origine forţe invizibile care guvernează natura, cu natură dublă, bună şi rea (*ara-mi-tama*, spirit de violenţă şi *nigi-mi-tama*, spirit de blândeţe), pe care şi-o exprimă în funcţie de circumstanţe.[137] Zeiţa Amaterasu (Amaterasu Ō-mikami, „Marea Divinitate care iluminează cerul” [138]) are rolul principal. În privinţa relaţiei omului cu divinitatea, buddhismul Mahayana a exercitat o mare influenţă asupra şintoismului, divinităţilor buddhiste (Bodhisattva sau Buddha) găsindu-li-se echivalent în zeităţile kami autohtone.[139] Această stare de fapt s-a menţinut până la restauraţia Meiji (Meiji ishin), când a fost promovat şintoismul ortodox, autohton (*jun-shinto*), eliminându-se marea parte a influenţelor buddhiste [140]. Evident, chiar dacă s-a operat o separare netă la nivelul divinităţilor, buddhismul a continuat să exercite influenţe la nivelul mentalităţii. În privinţa relaţiei omului cu divinitatea, şintoismul rămâne un politeism lax, cu mare capacitate de impropriere a zeităţilor străine [141] şi de interpretare a lor pe baza doctrinei şintoiste.

Ca şi în confucianism, în şintoism împăratul (*mikado*), care oficiază sărbătorile (ex. Sacrificiul de fructe la sărbătoarea Nihiname), deţine privilegiul legăturii celei mai directe cu divinitatea, dar în şintoism, *mikado* este el însuşi zeu (*iki-gami*) [142]. Prin intermediul sanctuarelor şi a riturilor oficiate (îndeosebi în legătură cu ciclurile naturii[143]), practicantul şintoist este protejat de kami ca un „copil al zeilor” [144] – „omul, copil al zeităţilor, duce o viaţă în care natura sa spirituală (*reisei*) comunică cu divinităţile”[145].

---

[135] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 578. *Ibid.*, p. 579 : din numeroasele derivate religioase ale termenului „kami” în şintoism se observă rolul credinţelor străvechi , a căror valorizare dă şintoismul.

[136] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, trad. De Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 256 sq. Edmond Rochedieu, *Le Shintoïsme et les Nouvelles Religions du Japon*, Éditions Garnier Frères, Paris, 1968, pp. 78-81 : cultul eroilor şi al strămoşilor venerabili ajunge să-l egaleze pe cel al kamilor, integrându-se perfect în el.

[137] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 579. Aceste aspecte pun şintoismul în opoziţie cu buddhismul.

[138] *Ibid.*, p. 582.

[139] *Ibid.* p. 580 : călugării spun despre kami că sunt „divinităţi apropiate de Buddha fără a mai fi necesară diferenţierea de aceştia” ; p. 581 : „această gândire asimilatoare, denumită *honji suijaku* se poate rezuma astfel : divinităţile budiste – Bodhisattva sau Buddha - puteau lua formele divinităţilor şintoiste ; starea lor originală (*honji*) manifestându-se sub forme de „urme descinse ” (*suijaku*) pe pămînt. Marii zei naţionali erau deci încorporaţi cu titlul de avataruri în panteonul budist. Amaterasu Ō-mikami , divinitatea supremă în şintoism, a fost bineînţeles asimilată lui Dainichi- nyorai , simbolul discului solar şi divinitate esenţială a budismului ezoteric shingon; *kami* îşi pierdeau funcţiunile de „protectori ai *buddha* ” (*goho - jin)* şi intrau în serviciul acestora , devenind „manifestările lor temporale” (*gon-gen*)”.

[140] Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 581-582, 589 ; Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *op. cit.*, p. 259 sq.

[141] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 590.

[142] Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *art. cit.*, p. 242; M. Revon, *Communion with Deity (Japanese)*, pp. 774-772, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner’s Sons, New York, 1955, p. 774.

[143] Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 596-604.

[144] *Idem.*, pp. 594-596.

[145] *Idem.*, p. 592.

Sacrificiul la japonezi poate fi propiţiatoriu, dar mai ales ca recunoştinţă pentru binefacerile zeilor [146]. Iniţial şintoismul nu dispune de precepte morale clare [147], dar ulterior se dezvoltă ideea că greşeala (*tsuni*) este reprobabilă înaintea zeilor[148]. Japonezii au considerat că pot stabili o legătură cu divinitatea prin divinaţie şi prin inspiraţie, dar „comuniunea cu Zeitatea nu a fost niciodată imaginată în forma mistică înaltă care a fost gândită la alte neamuri" [149].

Unii filosofi ai religiei şinto au socotit-o drept o formă de monoteism (ex. Izawa Nagahide, sec. XVIII), zeii fiind manifestarea divinităţii unice (Kunitokotachi-no-kami), iar alţii îl consideră panteist (ex. Senge Takazumi, sec. XIX) [150].

Religia şinto dispune de temple (*miya*, sală augustă , sala zeilor), cel mai mare fiind Nai-ku (Templul intern, al zeiţei Amaterasu, de la Ise) [151]. În cultul particular importantă este „casa sufletului" legată de cultul morţilor (v. Eshatologie).

4. Relaţia omului cu sine. Conştiinţa. Virtuţile

Hinduism

Absolutizarea sinelui, frecventă în religiile asiatice, apare cel mai pronunţat în cazul hinduismului. Fie că este vorba de *ātman*-ul egal cu Brahman al Upanișadelor, fie de purușa care se diferenţiază din *prakṛti* al sistemului Sāṃkhya-Yoga (v. infra), sinele rămâne problema centrală a hinduismului: centralitate a sinelui, monism şi/sau monadism spiritual al subiectului adesea. Şi buddhismul moşteneşte din hinduism acest centralism al sinelui, deşi el este atenuat printr-o relaţie de compasiune, mai bine conturată, cu lumea. Referitor la aceasta găsim relevante cuvintele lui Olivier Clement: „viziune «asiatică», în care energia universală înlocuieşte Dumnezeul personal, în care Sinele, considerat absolut, nu depăşeşte, ci exacerbează eul apusean." [152].

Şcoala non-dualistă (*Advaita Vedānta*) susţine că identitatea Sinelui (*ātman*) trebuie definită prin facultăţile sale, dar căutată dincolo de atributele lui: „Corpul (*śarīra*) meu, suflurile (*prāṇa*) mele, mintea (*manas*) mea, intelectul (*buddhi*) meu, cunoaşterea (*jñāna*) mea– acestea sunt cunoscute, [în mod obişnuit], ca fiind eu însumi. [Însă] aşa cum brăţările, inelele, casele şi celelalte sunt diferite (*rinna*) de mine însumi deoarece sunt cunoscute ca fiind posesiuni (*madīyatva*), tot astfel, cele cinci învelişuri (*kośa*) şi celelalte sunt diferite de mine însumi, nu constituie sinele (*ātman*) deoarece sunt cunoscute ca fiind posesiuni. (...) Astfel, propriul sine (*ātman*) trebuie cunoscut ca fiind cel a cărui identitate este existenţa, conştiinţa şi beatitudinea"[153].

---

[146] M. Revon, *Sacrifice (Japanese)*, pp. 21-24, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IV, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 21.
[147] Victor Kernbach, *Dicţionar de mitologie generală*, Ed. Albatros, Bucureşti, 1983, p. 636.
[148] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 592.
[149] M. Revon, *art. cit.*, p. 775
[150] Victor Kernbach, *Dicţionar de mitologie generală*, Ed. Albatros, Bucureşti, 1983, p. 636.
[151] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Locaşuri de cult în creştinism şi în celelalte religii* , în *GB*, nr. 10-11, 1955, p. 684.
[152] Olivier Clement, *Viaţa din inima morţii*, trad. Claudiu Soare, Ed. Pandora, 2001, p. 130.
[153] *Advaita Vedānta, Gaudapāda-Śaṅkara-Sadānanda (Doctrina şi tratatele clasice)*, studiu și trad. Ovidiu Cristian Nedu, Ed. Herald, Bucureşti, 2002, pp. 149-150.

Privitor la conştiinţă (de sine şi faţă de lume) este importantă definiţia dată Yogăi de către Patañjali: „Suprimarea stărilor de conştiinţă [*cittavṛtti*]" [154].

După Heinrich Zimmer, practica Yoga consideră că întrebările existenţiale presante nu pot fi rezolvate la nivel mental, deoarece „Mintea însăşi e inadecvată pentru această misiune (cf. Kant, *Critica raţiunii pure*) şi trebuie abandonată" [155]– concepţie contrară raţionalismului Sāṃkhyei. Conştiinţa este aceea care face legătura dintre sine şi imanenţă, fie personală, fie cosmică — este semnificativă, deci tendinţa permanentă a hinduismului de a suprima orice legătură cu imanenţa, mergând până la o respingere a mentalului. Yoginul are de depăşit cinci obstacole: ignoranţa (*avidyā*), conştiinţa de sine (asmitā), ataşamentul (rāja), detaşarea (dveṣa), cramponarea de viaţă (*abhiniveśa*) [156]. Calea ascendentă în Yoga are opt trepte [157], iar Patañjali oferă cinci precepte negative şi cinci pozitive pentru „a dezbrăca pe omul vechi", respectiv „a edifica omul nou"[158]. Corpul, în Yoga este adus şi el, ca şi conştiinţa, la unitate-imobilitate, tot prin *ekāgrata* [159] — concentrarea asupra unui singur obiect, tehnică de revenire la conformitatea cu unitatea-totalitate universală [160].

Practicând asceza personală, hindusul trebuie mai întâi să se purifice de greșeală, fărădelege, păcat (*papa* , *adharma* , *anṛta*) practicând penitenţa (*prascitta*) [161]– individual sau cu ajutorul guru-lui. Există convingerea că „«Nimeni, care face fapte bune, nu cade în nenorocire» (*Bhagavad-Gitā* 6,40)" , iar păcatele capitale sunt considerate pofta, mânia, zgârcenia, izvorul tuturor celorlalte [162].

India este ţara cu cea mai mare aplecare spre ascetism din Orientul îndepărtat şi a fost mereu plină de oameni rătăcitori (*sannyāsin*) care practică asceza (*tapas*) prin yoga, îndeosebi cu devoţiune către Śiva sau Viṣṇu [163]. În hinduismul modern, atât

---

[154] Patañjali, *Yoga Sutra* 1, 2, apud Mircea Eliade, op. cit., p. 272.
[155] Heinrich Zimmer, *Filosofiile Indiei*, trad. Sorin Mărculescu, Ed. Humanitas, 1997, p. 240.
[156] *Ibid.*, p. 202.
[157] Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. III, p. 159: „1 – înfrânările (yama); 2 – obligaţiile (niyama); 3 – posturile (āsana); 4 – controlul suflului (parāṇāyāma); 5 – retragerea simţurilor (pratyāhāra); 6 – concentrarea mentală (dhāraṇā); 7 – meditaţia profundă (dhyāṇa); 8 – reculegerea desăvârşită (samādhi)".
[158] *Ibid*.: „a dezbrăca pe omul vechi" = „1 – a nu face rău nimănui; 2 – a nu mai minţi; 3 – a nu mai fura nimic; 4 – abţinerea de la relaţii sexuale; 5 – a înceta să te comporţi ca un avar" , respectiv „a edifica omul nou" = „1 – păstrarea unei curăţenii corporale impecabile; 2 – păstrarea echilibrului în orice situaţie; 3 – practicarea ascezei; 4 – studierea ştiinţei yoga; 5 – practicarea devoţiunii".
[159] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 273.
[160] Doctorand Ștefan Resceanu, *Concepţia Yoga şi atitudinea ortodoxă*, în „Ortodoxia", nr. Ort 4 , 1974, p. 689 : 1.Raja-yoga : observarea esenţei profunde a fiinţei noastre ; 2. jnana-yoga (a cunoaşterii9 ; 3. bhakti-yoga : quietistă, calea dragostei şi a abandonului; 4. Karma-yoga (acţiunea dezinteresată, viaşa activă) ; 5.hatha-yoga (corporală, poziţii); p.690 : 6. jnana-yoga : supraconştiinţă unde adevărul e concentrat într-o singură esenţă.
[161] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale – I - Hinduismul*, în *ST*, nr. 3-4 , 1974, p. 361.
[162] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Dreptatea în învăţătura principalelor religii actuale*, „Ortodoxia", nr. 1, 1955, p. 52; *Bhagavad-Gītā* (6, 40), trad. şi coment. Sergiu Al-George, Ed. Herald, 1999, p. 89: «Cel ce face binele (...) nu merge nicidecum pe calea cea grea».
[163] A. S. Geden, *Ascetism (Hindu)*, pp. 87-95, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, pp. 91-95.

bărbatul cât şi femeia pot depune voturile ascetice, devenind *sadhu*, respectiv *sadhvi* (masc./ fem.: bun, pios).[164]

Scopul progresului personal în yoga este obţinerea extazului – «enstază», „neologismul construit de Mircea Eliade pentru a-l face pe cititorul occidental să simtă ce anume este samadhi” [165]–, *samadhi* conştient, iar apoi supraconştient (conştientul mai primeşte prefixele: „in-”, deoarece sinele încetează să se mai disocieze de *marele tot*, şi „extra-”, deoarece sinele este captat în unitatea universală). Urcarea acestor trepte duce la eliberarea în viaţă (*jīvan-mukta*, eliberatul în viaţă [166]) stoparea circuitului transmigrării sufletului [167]. Prin reprimarea setei de existenţă[168] se obţine eliberarea deoarece acel spirit şi-a întrerupt legăturile de necesitate cu lumea şi, deci, nu mai simte nevoia să mai experieze o existenţă. În religiile Indiei este cel mai dificil a vorbi despre „virtuţi”, întrucât acestea sunt un efect colateral al înaintării sinelui spre eliberare (mai puţin în buddhismul Mahayana, unde compasiunea, bunătatea, deşi virtuţi externe, ale relaţiei cu ceilalţi, ajung la o preţuire considerabilă). Dacă se realizează o paralelă între concepţia ortodoxă despre desăvârşirea personală şi yoga, se remarcă unele asemănări formale: nevoinţe trupeşti, asceză, eliberare de patimi; dar şi deosebiri de fond: relaţia personală cu Dumnezeu cu care creştinul doreşte să intre în comuniune, de unde sentimentul smereniei şi îmbinarea cunoaşterii cu dragostea – pe când în yoga ne confruntăm cu o traiectorie solitară a sinelui; integralitatea psiho-fizică a fiinţei şi activităţii omeneşti în creştinism, de unde decurge nevoia de sfinţire a materiei (trup, natură) – iar în yoga există doar sinele, până la negarea şi a acestuia în favoarea forţei impersonale universale.[169]

Buddhism

Tot ce trebuie să îl intereseze pe om, din punctul de vedere al lui Buddha, este eliberarea sa din condiţia existenţei pline de suferinţă şi afirmă că tot ce a predicat el sunt *cele patru adevăruri* necesate acestui scop, iar ceea ce se află în afara aprofundării înţelegerii acestora e speculaţie inutilă.[170] „Cele patru adevăruri” sunt:

1. totul e suferinţă (*dukkha*),
2. suferinţa e provocată de dorinţă (*taṇhā*),
3. eliberarea din suferinţă se poate realiza prin renunţarea la dorinţă,

---

[164] *Ibid*., p. 90.
[165] Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. III, p. 167; Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 276.
[166] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 271; Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. III, Timişoara, p. 168.
[167] Doctorand Ştefan Resceanu, *Concepţia Yoga şi atitudinea ortodoxă*, în „Ortodoxia”, nr. Ort 4 , 1974, p. 692.
[168] *Ibid*.: „Yoga combate setea de existenţă (....) care constituie suportul transmigrării sufletelor”; iar în ceea ce priveşte concepţia ortodoxă, se remarcă unele asemănări: nevoinţe trupeşti, asceză, eliberare de patimi, dar şi deosebiri: relaţia personală cu Dumnezeu cu care creştinul doreşte să intre în comuniune, de unde sentimentul smereniei; integralitatea psiho-fizică a fiinţei şi activităţii omeneşti în creştinism, de unde decurge nevoia de sfinţire a materiei (trup, natură),
[169] *Ibid*., pp. 693-694.
[170] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 291

4. «Calea de mijloc» (care evită excesul în oricare direcţie a dualităţilor opuse: asceză/plăcere) octuplă, care poate fi rezumată la o relaţionare corectă cu sine şi cu lumea.[171]

Cauza reîncarnărilor este neştiinţa, iar iluminarea înseamnă parcurgerea celor opt căi ale iluminării (*bodhi*) spre *nirvaṇa*.[172] Cunoaşterea se bazează pe „întreitul coş": al textului (*sutra*; pali: *sutta*); al vinaya (discipline monastice); abhidharma (abhidamma) – speculaţii asupra învăţăturii lui Buddha.[173] Buddha învaţă că „fiecare *arahat* are o *sambodhy*, interioritatea cea mai înaltă", iar în ultimul său discurs (apare în *Dīgha*) îi îndeamnă pe discipoli a urma cele patru adevăruri pentru a deveni fiecare *arahat* (pali pentru *arhat*, sfânt).[174] Călugărul practică asceza (tapas) în pădure pentru a ajunge arhat, dar există şi posibilitatea renunţării la asceza aspră, după modelul lui Buddha (*sītibūtho*) şi a alegerii căii de mijloc şi a simplităţii sănătoase.[175] Mahayana teoretizează că *rupa* (aparenţele) sunt depăşite prin *prajna* (inteligenţa care discerne).[176]

Principiile morale ale buddhismului provin din această năzuinţă spre eliberare, deci, în ultimă instanţă, dintr-o atitudine de sustragere din faţa suferinţei comune. De aceea e greu să decurgă de aici principii pozitive [177] (personalitatea şi viaţa omenească fiind reprimate şi nu afirmate[178]) ecvanimitatea fiind preferată iubirii, şi a proceda la fel (bine) cu cel rău ca şi cu cel bun[179] – ca în confucianism, deşi în buddhism acest tratament vine din pasivism, iar în confucianism din activism bazat pe reciprocitate. Buddhismul prevede cinci reguli (negative) pentru laici, înăsprite cu alte cinci reguli paralele pentru călugări.[180] *Dhammapada* spune că iluminaţii sunt invidiaţi până şi de

---

[171] *Ibid.*, p. 292 : Calea octuplă : opinie, gândire, vorbire, activitate, mijloace de existenţă, efort, atenţie, concentrare – corecte. Cele patru adevăruri : Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 436-437; *The teachings of Compassionate Buddha*, Early discourses, the Dhammapada, and the later basic writtings. Edited, with commentary, by E. A. Burtt, Published by The American Library, New York and Toronto, The New English Library Limited, London, 1955, p. 28; Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. III, pp. 224-225; Peter Harvey, *op. cit.*, pp. 68-72.

[172] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale - II – Budismul*, în „Studii Teologice", nr. 5-6 , 1974, p. 210.

[173] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 437 sq.

[174] T. W. Rhys Davids, *Arhat*, pp. 774-775, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 774.

[175] C. A. F. Rhys Davids, *Ascetism (Buddhist)*, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, pp. 69-71; Albert Schweitzer, *Les Grands Panseurs de l'Inde*, Payot, Paris, 1936, p. 83: Buddha respinge ascetismul extrem şi mortificările.

[176] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 481.

[177] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *art. cit.*, p. 211: „H. Oldenberg remarcă «răceala moralei budiste , precum şi caracterul ei negativ şi antisocial. În morala budistă , fapta bună nu e izvorâtă din iubire faţă de Dumnezeu şi de aproapele , ca în morala creştină , ci din dorinţa de eliberare personală de balastul reîncarnărilor succesive. Sfântul budist nu face din iubire un scop în sine, cum face sfântul creştin»".

[178] Mircea Florian, *Misticism şi credinţă*, Buc. Fundaţia pt. literatură şi artă, 1940, pp. 5-6, apud Prof. Diacon Emilian Vasilescu, *Ideea de progres în diferite religii*, în *ST*, nr. 1-2, 1949, p.14 : creştinismul „salvează personalitatea şi stimulează voinţa, adică tocmai contrariul de ceea ce se întâmplă în taoismul chinez sau în budismul indian, care nimicesc personalitatea omenească şi viaţa însăşi".

[179] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *art. cit.*, p. 212.

[180] *Ibid.*, p. 211; Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 458.

zei şi recomandă celor care doresc să ajungă la iluminare (văzută ca eliberare de fenomenalitate) moralitate şi purificare : „Pe înţelepţii care se consacră meditaţiei, care se desfată în pacea renunţării, pe aceşti iluminaţi desăvârşiţi, vigilenţi, zeii înşişi îi invidiază. Greu este să te naşti printre oameni; grea este viaţa muritorilor; greu ai prilejul să auzi propovăduindu-se Adevărul Sublim; greu de atins este buddha-itatea. Evită orice rău, cultivă binele şi purifică-ţi mintea – aceasta este învăţătura buddha-iştilor” [181].

Buddhismul se numeşte pe sine «teologie verificabilă» [182] deoarece omul îşi constată singur progresul, pavat cu dobândirea unor facultăţi spirituale care „fac spiritul «mai mult decât omenesc »”.[183]

Este interesantă o asemenea dezvoltare, de vreme ce religiile Extremului Orient promovează o concepţie ostilă lumii acesteia, totul fiind proiectat într-o eshetologie a eliberării absolute din condiţia lumii.[184] Dar se pare că în pofida acestor concepţii, Buddhismul nu a scăpat de tentaţia demonstrabilului, a dovedirii eficienţei căii sale în lumea fenomenală, dovedire care s-a pretins din ce în ce mai facilă în cursul modernizării şi ca urmare a misionarismului.[185] În creştinism, lucrarea lui Dumnezeu este văzută ca fiind puternică, în mod paradoxal, pentru că e smerită, pentru că nu provoacă mai mult atenţia decât este dispus omul, prin libera sa voie să-I acorde atenţie, Iisus Hristos venind smerit în lume şi având afinitate cu cei smeriţi.[186]

Confucianism

Ideea centrală a perspectivei confucianiste asupra sinelui este ameliorarea personalităţii, care poate fi realizată de oricine aplicând Metoda, care înseamnă conformarea cu firea, cu calea (Dao) naturală – văzută însă altfel decât în taoism, adică prin prisma unui activism social specific doctrinei lui Confucius[187]. Omul îşi îmbunătăţeşte Metoda (o aprofundează) prin educaţie şi astfel devine un exemplu care polarizează pozitiv societatea din jurul lui [188].

Confucius, în contradicţie faţă de Lao Zi, susţine ideea perseverenţei, a luptei, a eroismului – fapte pe care Lao Zi le numeşte „acţiune”, adică exces nefiresc în făptuire – în deplină concordanţă cu militantismul social al confucianismului [189]. Totuşi

---

[181] *Dhammapada, Temeiurile legii*, 181-183, trad. Walter Fotescu, Ed. Herald, Bucureşti, 2001, p. 127.
[182] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Tendinţe reformiste şi ecumeniste în budismul actual*, în *ST,* nr. 9-10 , 1962, p. 524.
[183] *Ibid*., p. 525.
[184] Asist. Remus Rus, *Concepţia despre om în marile religii*, Teză de doctorat, în *GB*, nr. 7-8, 1978, p. 856.
[185] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Starea actuală a Budismului*, în *ST*, nr. 5-6, 1956, pp. 389-400
[186] Cf. N. Steinhardt, *Primejdia mărturisirii*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1998, pp. 86-87.
[187] Confucius, *Preceptele lui Confucius,* trad. George Dulcu, Ed. Zalmoxis, Cluj-Napoca, 1994, p. 12: «Firea este adevărul. Metoda este acordarea exteriorului cu interiorul. Astfel, potrivit împrejurărilor, se acţionează spre mai bine»; «Neghiobul care acţionează de la sine» – se observă asemănarea cu Lao Zi în ceea ce priveşte necesitatea acordării cu firea, dar contextul care furnizează fondul acestei asemănări este opus (v. infra).
[188] Cf. *ibid*., p. 9.
[189] Cf. *ibid*.: «Trebuie să ştii să perseverezi pentru a ajunge la echilibru».

nu trebuie neglijată valoarea internă a virtuţii: perfecţionarea personalităţii înseamnă «a-ţi alinia mintea inimii», pe calea unor condiţionări autoimpuse [190].

Metoda este greu de dobândit[191], fiind imposibilă oamenilor o aplicare absolută a ei [192], fiind – de aceea însoţitoare continuă a vieţii înţeleptului: «Cel care preţuieşte Sinceritatea şi iubeşte studiul nu va înceta să îşi amelioreze Metoda chiar până la moarte» [193].

Cunoaşterea de sine este, potrivit lui Confucius, premergătoare oricărei alte cunoaşteri şi un semn al omului nobil (*jun zi*): «Sub cer, nu sunt oameni care, odată ce au ajuns la perfecţiune, să nu cunoască temeinic propria lor fire. Şi prin aceasta pot pătrunde natura celorlalţi oameni, şi sunt capabili să înţeleagă natura lucrurilor; înţelegând firea lucrurilor, pot discerne evenimentele cerului şi ale pământului [idee asemănătoare cu cele ale lui Lao Zi, n.n.]. Legătura dintre Cer şi pământ ei sunt [asemănător cu Lao Zi].» [194].

Desăvârşirea în virtute se realizează prin urmarea Metodei, având drept consecinţă a înfrânării [195], perseverenţei, dedicării sincere [196] şi complete, dobândirea unei virtuţi triple – Reciprocitatea, Cunoştinţa, Eroismul, echivalentă cu una quadruplă – pietate filială, respect pentru vasal, fraţi, prieteni, evantai care poate fi redus la Esenţialitate – Armonie [197] — pe care Confucius recunoaşte că nu o poate realiza în viaţa aceasta [198].

Dialectica creată în confucianism între imposibilitatea omului de a împlini Metoda absolută şi infinitatea ei evocă imaginea mult mai complexă, spunem, a Sfântului Grigorie de Nyssa despre infinitatea virtuţii [199]. Omul este încurajat să persevereze deoarece totul începe cu primul pas şi continuă cu o creştere tenace (concluzie proprie firii chinezului) – «plecând departe, porneşte desigur din punctul cel mai apropiat » [200].

Entuziasmul pentru Metodă şi recunoaşterea valorii ei soteriologice pot fi constatate din afirmaţia lui Confucius: «De-aş înţelege Metoda într-o dimineaţă şi chiar seara să mor, cât de mulţumit aş fi ! » [201].

---

[190] *Ibid.*, p. 17.

[191] *Ibid*., p.13 «Este posibil să te studiezi fără să ajungi la Metodă; să ajungi la Metodă fără să te poţi menţine în ea; să te menţii în ea fără să poţi determina faptele».

[192] *Ibid*., p. 15: «Metoda nu este urmată, ştiu. Cei care au Cunoştiţa se duc dincolo. Cei mici nu ajung până la ea».

[193] *Ibid.*, p. 13.

[194] *Ibid., op. cit.*, p. 13.

[195] *Ibid*., p. 15: «Adevăratul Senior se ocupă de Metodă şi nu de hrană», «Adevăratul Senior nu se ataşează decât de Metodă; el nu se îngrijorează de deznodământ»

[196] Cf. *ibid*., pp. pp. 43-45, în legătură cu valoarea cinstei şi sincerităţii.

[197] *Ibid*., «Seniorii rămân în esenţă şi cercetează substratul împrejurărilor. Oamenii mici, chiarperseverând în Esenţialitate, nu ştiu să se înfrâneze, nu ştiu cum să se cutremure de nimic»

[198] *Ibid.*, pp. 13-14.

[199] *Ibid*., p. 11. Cf. P.G. 45, col. 60 AB – Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marea cuvântare catehetică*, în *Scrieri* II, PSB 30, trad. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, 1998, Cap. XXI, p. 317.

[200] Confucius, *op. cit.*., pp. 11-12; cf. şi pp. 42-43, unde accentul pus pe perseverenţă, tenacitate face diferenţa faţă de Lao Zi.

[201] *Ibid*., p. 15.

Taoism

În ce priveşte taoismul, aspectul reflecţiei asupra sinelui este în egală măsură de dezvoltat cu acela al speculaţiei metafizice. Reflecţia asupra sinelui în taoism derivă din doctrina metafizică, în ultimă instanţă din relaţia omului cu Tao: omul în sine trebuie să devină conform cu Tao, redobândind capacitatea naturii sale originare de a lucra cu non-acţiune. Virtuţile lui Tao sunt *de*, deci prin conformare cu Tao, omul îl redobândeşte pe Tao sub forma de Tao al omului.[202] Astfel îl va redobândi şi pe *de*, adică virtuţile naturale nu autoimpuse în mod formal şi exterior, după cum consideră taoiştii că procedează, greşit, confucianiştii.

Din cauza acestei diferenţe, taoismul (inclusiv Lao Zi) nu dezvoltă explicaţii atât de detaliate şi sistematice asupra virtuţilor înseşi precum confucianiştii, ci se referă la ele doar în măsura în care sunt o reflectare umană a lui *de* – ori izvorăsc firesc din natura originară, neafectată de «acţiune», ori nu sunt virtuţi propriu-zise, aşa cum ne sugerează şi Lao Zi atunci când ironizează ideile centrale despre virtute ale confucianismului: «[Când] desăvârşitul Tao este îndepărtat, „omenia" şi „dreptatea" se ivesc. [Când] iscusinţa se face cunoscută, se iveşte înşelătoria desăvârşită. [Când] în familie nu se află înţelegere, „respectul filial" şi „iubirea părintească" se vor face cunoscute. [Când] ţara este în neorânduială apar „dregătorii devotaţi".»[203]

— Cu alte cuvinte atunci când virtutea rafinată, izvorâtă din inimă (din conformitatea firească cu Tao), nu există, apare un gen de virtute grosolană, exterioară, făţarnică, învăţată nefiresc printr-un exerciţiu al manierei inteligente, dar adesea viclene, şi apar acei „specialişti ai virtuţii" (cf. „dregătorii devotaţi") care îi privesc pe ceilalţi cu dispreţ doar pentru că au ajuns la un grad mai înalt de rafinare în comportament sau în împlinirea ritualului (*li*), care din punctul de vedere al virtuţii în sine nu valorează nimic. Toate acestea nu înseamnă că Lao Zi ar desconsidera preocuparea pentru dobândirea şi practicarea virtuţii. El aprecia în mod clar virtuţi precum: bunătatea, modestia, neprefăcătoria, pacea, chibzuinţa ş.a. [204] În opera sa sunt respinse păcatele ca îndestularea, mărirea, trufia ş.a.[205]

Omul Sfânt este imaginea lui Tao pe pământ, iar prin aceasta, ca şi Tao, nu poate fi înţeles printr-o evaluare superficială: este plin de «virtute tainică» (*xuan de*)[206], ingenuu ca un copil, căruia îi sunt naturale smerenia şi prevederea sau ca un

---

[202] Cf. Lao Zi, *op. cit.*, Versetul LXXVII, p. 190.

[203] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XVIII, p. 64. Cf. Versetul XXXVIII, p. 108: «virtutea desăvârşită nu se socoate virtute; ... nu are acţiune»; n. trad., p. 109: Heshang Gong: «... Suveranul nu se slujeşte de virtute [Heshang Gong se foloseşte aici, contrastiv, de termenul omonim confucianist] pentru a-i învăţa pe supuşi, [ci] se îngrijeşte de vieţile lor, potrivit firii; virtutea sa nu poate fi zărită».

[204] *Ibid*., Versetul VIII, p. 39 (i.e. «Bunătatea desăvârşită este asemenea apei», întrucât se lasă modelată şi prin aceasta are un folos mai mare decât dacă s-ar impune). Versetul XLIV, p. 123: «Ce este mai aproape, tu însuţi sau mărirea ?».

[205] *Ibid.*, Versetul IX, p. 41.

[206] *Ibid*., Versetul LXV, p. 167. Cf. Versetul LXXI, p. 179: «A şti, arătându-te neştiutor, înseamnă a fi desăvârşit...»; Versetul LXXII, p. 180: «Omul Sfânt se cunoaşte pe sine fără a se face cunoscut, se

lemn neprelucrat, deci plin de potenţialitate [207]. Taoistul învaţă de la Lao Zi să se ferească de impuritatea sufletească şi trupească [208]. Omul Sfânt este sărac cu duhul [209] şi altruist [210].

Putem recunoaşte o serie de sfaturi sau exemple asemănătoare în spirit cu cerinţele Evangheliei: căutarea simplităţii şi nesocotinţei de sine [211], a purităţii (asemănarea celui virtuos cu un copil [212]) şi chiar a feciorelniciei (asemănător cu exemplul Mântuitorului, care arată că unii «s-au făcut fameni pe ei înşişi, pentru împărăţia cerurilor» – Matei 19, 12 [213]), ideea pribegiei celui virtuos neprimit de mulţime [214] şi a diferenţei dintre înţelepciunea divină şi cea omenească, prima fiind socotită nebunie de cei cu totul aplecaţi spre plăceri [215]. Există de asemenea la Lao Zi antiteza

---

preţuieşte pe sine fără a se socoti însemnat; prin urmare, [el] îl alungă pe cel din urmă şi îl ia pe cel dintâi»

Versetul XLIII, p. 122: «Cel mai firav [lucru] aflat sub cer goneşte nestingherit înlăuntrul celui mai vârtos [lucru] ce se găseşte sub Cer. Nefiinţa [*wu you*] pătrunde prin ceea ce este des. De aceea, eu ştiu că non-acţiunea aduce folos. La învăţătura fără vorbe şi la folosul non-acţiunii, sub Cer, arareori se sjunge. ». Versetul LXX, p. 177: « (...) *Omul Sfânt poartă pe umeri un veşmânt umil şi ţine la sân un jad*»

207 *Ibid*., Versetul XV, p. 56, asemănător cu ideile din *Analecte*, Confucius; n. tr.: Heshang Gong: „ 'Lemn nelucrat' vrea să spună 'trunchi care n-a fost despicat' – înăuntru ascunde spirit, iar pe dinafară este lipsit de strălucire" [*pu*, semnifică starea ideală de puritate, întruchipată pruncului nou-născut]; n. tr., p. 58: Heshang Gong: „Nedesluşit: [cel care] îşi păzeşte neatinsă [natura originară] adevărată. Înceţoşat: [cel care] este lipsit de strălucire. [Omul Sfânt] se contopeşte cu mulţimea, nu se socoate pe sine însemnat", netulburarea având urmarea că „ *qi*-ul adevărat [*zhen qi*] se va redeştepta".

208 Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 529 : spaima de impuritate provine de la Lao Zi.

209 Lao Zi, *op. cit..*, Versetul XXII, p. 73. Versetul IV, p. 31: «Toceşte-ţi ascuţişul şi pune capăt neorânduielii, ascunde-ţi strălucirea şi fii asemenea colbului».

210 *Ibid.*, Versetul VII, p. 37: «Omul Sfânt... se dăruieşte pe sine... Iată de ce îi stă în putinţă să se implinească pe sine». Versetul XIII, p. 51: mărirea şi înjosirea sunt asemenea neliniştii, «Biruind egoismul, aş mai îndura eu oare vreo nenorocire ?», trupul îl încredinţează oamenilor.

211 *Ibid*., Versetul XIX, p. 66: simplitatea; «gândeşte-te mai rar la tine şi împuţinează-ţi poftele » - un gând filocalic am spune.

212 *Ibid*., Versetul XX, p. 68: «Mă asemui unui prunc ce n-a-nvăţat a râde încă, şi vai ! – uşor şi iute – [eu] parcă n-am lăcaş la care să mă-nturn»;

213 Ibid., Versetul LV şi n. trad., p.145.

214 În *Ibid*., Versetul XX, p. 68 apare un pasaj ce evocă cuvintele lui Iisus Hristos: «Fiul Omului n-are nde să-şi plece capul» (Luca 9, 58).

215 *Ibid*., Versetul XX, p. 68: «Oamenii de rând au din belşug, ci numai eu par nevoiaş. Eu sunt [ca] gândul unui om neştiutor ! Sunt nedesluşit ! / Oamenii de rând îşi scot la iveală strălucirea, ci numai eu par întunecat; oamenii de rând sunt iscoditori, numai eu singur sunt tăcut. [înţelepciunea lui Dumnezeu pare nebunie – cf. 1 Cor. 1, 21 ; v. şi Vs. LXIV, p. 164, unde Lao Zi arată superioritatea misticii faţă de „învăţătura" omenească atât de lăudată în confucianism, n.n.] / Îndepărtaţi, [ei] par [mereu] umbriţi. Neauziţi, par veşnic rătăciţi ! / Oamenii de rând au cu toţii un rost, numai eu sunt nevrednic şi apar demn de dispreţ. [vezi Sf. Ap. Pavel, 1 Cor. 9, 22; cf. 2 Cor. 11, 29, dar şi Ro. 15, 1 ş.a., n.n.] / Ci eu mă deosebesc de oameni, căci socot de cuviinţă să cer hrană de la „mamă" [= Tao]». De asemenea ideea că «ceea ce pare ca slăbiciune a lui Dumnezeu [e] mai puternică decât tăria oamenilor. (...) Dumnezeu şi-a ales pe cele slabe ale lumii, ca să le ruşineze pe cele tari» (1 Cor. 1, 25, 27) îşi poate găsi un anume corespondent în ideea lui Lao Zi că a-l mări pe cineva înseamnă a-l micşora şi invers – Versetul XXXVI, p. 104 — idee criticată de Confucius – cf. *op. cit*., p. 10: «Cei care socotesc dreptslab ceea ce e tare şi cei care socotesc drept tare ceea ce e slab, nu vor obţine nimic» - se leagă şi de ideea de a fi deasupra celorlalţi, străină de Lao Zi.

dintre grijă şi netulburare [216] (cf.«nu vă îngrijiţi pentru ziua de mâine... Ajunge zilei răutatea ei» – Matei 6, 34 ş.a.) şi ideea necesităţii eliberării de patimi.[217]

Ca în confucianism, se pune problema infinităţii virtuţii şi a optimismului care trebuie să-l caracterizeze pe cel ce porneşte pe calea virtuţii. Întrucât totul începe cu primul pas – dar în locul perseverenţei, care poate duce cu gândul la un efort exterior, Lao Zi vorbeşte de non-acţiune: «... un drum în depărtări începe cu întâiul pas. Cel cu acţiune nu va izbândi; cel care ţine cu înverşunare va păcătui.» [218].

Progresul în virtute este treptat şi doar cel desăvârşit şi-l însuşeşte cu adevărat – este descrisă calea cea bună : «Caută să ajungi la vidul desăvârşit şi să rămâi netulburat şi neclintit», asemeni celor «zece mii de fiinţe şi lucruri» care se reîntorc la rădăcină, astfel: «nemişcarea» e urmată de «redobândirea vieţii», aceasta duce la «rânduială», «cuprindere», iar omul devine «drept» şi astfel «cârmuitor», deci «una cu Cerul», implicit «una cu Tao, iar Tao-nseamnă veşnicie. Vei face ca trupul să îţi piară fără a cunoaşte primejdia» [219].

Iar Heshang Gong îl vede pe omul ajuns la desăvârşire stăpân asupra universului, în felul poruncit de Dumnezeu în *Facerea* 1, 26-28.[220] Astfel, «Bărbatul desăvârşit, auzind de Tao, se osteneşte să-l înfăptuiască; bărbatul mijlociu, auzind de Tao, îl păzeşte şi îl pierde, pe rând; bărbatul mărunt, auzind de Tao, râde în hohote de el, [căci de] n-ar râde, n-ar fi cu putinţă să se numească „Tao”». / « [Astfel] s-a statornicit vorba : „înţelegerea lui Tao se aseamănă neştiinţei; pătrunderea în Tao se aseamănă mersului îndărăt; Tao se arată firesc, asemeni tuturor vieţuitoarelor”. » / « Virtutea desăvârşită se asemănă Văii; albul desăvârşit pare întinat; virtutea de necuprins pare neîndestulătoare; întemeierea virtuţii se aseamănă rătăcirii, iar neprefăcătoria pare a se preschimba mereu. » / « Un pătrat nemărginit nu are unghere; un vas mare se desăvârşeşte cu vremea; un sunet răsunător arareori e desluşit; un chip întins rămâne nezărit. Tao este lăuntric, [el] nu are nume. Ci numai Tao să ştie să [îi] slujească [pe oameni] şi să îi ducă la desăvârşire.» [221].

Principiul non-acţiunii spune că omul, revenind la natura sa originară, netulburată de «acţiune» se aseamănă cu Tao, este chibzuit, înţelept, nu produce exces, poate desăvârşi lucrul început pentru că ia în considerare dificultatea naturală şi nu se supraevaluează. – Cf.: «Iată de ce Omul Sfânt nicicând nu făptuieşte lucruri mari şi astfel îi este cu putinţă să-mplinească ceea ce e de necuprins» [222].

---

[216] *Ibid.*, Versetul XVI, p. 81.
[217] *Ibid.*, Versetul XXIX, p. 88: «cel care vrea să o subjuge, o va pierde», «Iată de ce Omul Sfânt îndepărtează preamultul, risipa şi tihna».
[218] *Ibid.*, Versetul LXIV, p. 164. Cf. Versetul LIX, p. 154: «[Dacă] hotarul virtuţii [tale] nu este de nimeni ştiut, [atunci] îţi va fi cu putinţă să cârmuieşti ţara».
[219] *Ibid.*, Versetul XVI, p. 59.
[220] *Ibid.*, Versetul XVI, n. trad., p. 61, unde se află şi explicaţiile traducătorului: „Tao aflat în om se numeşte „natura originară” [*Zhuang zi*: „Natura înnăscută [*xing*] este temelia vieţii” (Cf. <*Zhuang zi*>, traducere integrală, pp. 422-426)] ” .
[221] Versetul XLI, p. 117.
[222] Versetul LXIII, p. 162.

Şintoism

În privinţa ascetismului, un călător chinez din primele secole după Hristos a consemnat despre japonezi că există anumiţi oameni care practică asceza: ascetul nu-şi taie părul, nu consumă carne, nu se atinge de femeie. Dacă îi merge bine comunităţii, îi aduc daruri, iar dacă nu, îl condamnă că nu a ştiut să-şi ţină voturile abstinenţei „şi se unesc pentru a-l omorî" [223]. Obiceiul nu apare în *Kojiki*, dar apare ideea de abstinenţă (*imi*) şi de *Imibe* (comunitate de preoţi asceţi), care practică abstinenţa mai mică (*ara-imi*) sau pe cea mai mare (*ma-imi*) înainte de marile sărbători (ex. Onohibe) [224].

[223] Michel Revon, *Ascetism (Japanese)*, p. 96 sq., în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 96.
[224] *Ibid.*

CONCEPŢIA DESPRE OM IN MARILE RELIGII ORIENTALE (II)

Lucrare redactată şi susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în Teologie, la Catedra de Teologie biblică, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, care a şi dat avizul spre publicare.
Publicat: Drd. Şerban Drugaş, "Concepţia despre om în marile religii orientale (partea a doua)", *Revista Teologica,* an XIV (86), nr.3, iul.-sept., 2004, pp. 100-123.

PARTEA A DOUA

5. Relaţia omului cu semenii

Hinduism

Hinduismul este un mozaic filosofico-religios în care apar multe sisteme opuse, dar căruia îi poate fi sesizat totuşi un fond comun şi note dominante. În privinţa relaţiilor omului cu semenii este de sesizat caracterul sumar al normelor care apar uneori – este una dintre „religiile" care se preocupă cel mai puţin de acest aspect, mai puţin chiar decât taoismul, care este şi el, asemeni hinduismului, o filosofie a iluminării individuale. Importantă în hinduism este relaţia dintre *guru* şi iniţiat, dintre laic şi oficiantul religios [1]. (v. Eshatologie) Relaţia iniţiatului cu guru adesea eclipsează relaţia cu divinitatea (care divinitate e estompată de panteism), fapt ce poate fi urmărit în practica de a se adresa rugăciuni *guru*-lui ca divinităţii [2].

Sistemul de caste [3] se argumentează prin ierarhia firească a lumii, izvorâtă încă din creaţia ei din Omul Primordial (Puruşasukta, *Ṛg-Veda* X, 90, v. Relaţia omului cu divinitatea): casta brahmanilor din gură, *kṣatrya* din braţe, *vaiśya* din coapse, *śudra* din picioare. În realitate, casta inferioară, *śudra*, provenea din rândul băştinaşilor nearieni şi de aceea a fost privată de toate drepturile[4]. Au existat numeroase revolte ale conştiinţelor împotriva castelor, dar acestea nu au dus la reforme sociale şi cu atât mai puţin la schimbarea gândirii religioase care se întemeiază pe regimul castelor. – Protestul cădea în cealaltă extremă, a anarhiei, a independenţei sălbatice: celui care se izola de societate „prizonierii societăţii împărţite în caste îi apar ca nişte adevăraţi somnambuli şi refuză să mai doarmă împreună cu ei " [5].

În interiorul societăţii, însă, *śudra* a rămas până astăzi o castă inferioară, exclusă nu doar de la viaţa socială, ci şi de la cea religioasă (le este refuzată şi iniţierea

---

[1] Mircea Eliade, op. cit., pp. 144 sq.
[2] Pr. Asist. Dr. Alexandru I. Stan, *Rugăciunea în creştinism şi în alte mari religii*, în „Ortodoxia" , nr. 4, 1983, p. 514.
[3] Cf. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale – I - Hinduismul*, în *ST*, nr. 3-4 , 1974, p. 351; Mihai Martiş, *De la Bhārata la Gandhi*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pp. 37-38.
[4] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Starea actuală a Budismului*, în *ST,* nr. 5-6, 1956, p. 389.
[5] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *art. cit.*, p. 348 – nu s-au dezvoltat idei asemănătoare cu liberul albitru sau libertatea politică apuseană.

religioasă),[6] acestor oameni neacordându-li-se speranţa unei posibilităţi de mântuire, fiind consideraţi damnaţi irevocabil *saṃsarei*. În plus, castele sunt argumentate în hinduism de doctrina karman-saṃsara, fiecare aflându-se în această lume pe poziţia pe care o merită datorită transmigrării din viaţa anterioară [7].

Membrii celorlalte trei caste beneficiază de iniţierea religioasă realizată pentru ei de guru, care le predă aşezămintele (*ashram*) credinţei tradiţionale [8], învăţându-i să păzească cu sfinţenie îndatoririle religioase (trei „obsesii"): „să se purifice, să vieţuiască în sacru, să se reculeagă până la a deveni absent faţă de tot ceea ce-l înconjoară" [9].

În privinţa dreptăţii sociale, *Ṛg-Veda* conţine doar câteva condamnări la adresa bogaţilor răi, dar *Manavadharmaśastra* reflectă în codurile sale discriminarea în funcţie de caste [10].

O altă discriminare care apare în societatea hindusă este cea împotriva femeii, considerată esenţialmente vicioasă [11]; care este dependentă total de bărbat [12] şi nu poate participa la viaţa religioasă decât prin intermediul bărbatului [13]. Se poate observa caracterul contradictoriu al moralei hinduse privind sexualitatea: astăzi, soţia loială şi fecioară la căsătorie este lăudată şi comparată cu zeiţa Lakṣmi, ale cărei încarnare sunt considerate, iar adulterul femeii a fost întotdeauna pedepsit cu moartea, iar pe de altă parte apare libertinajul înfăţişat de Kamasutra[14]. Această contradicţie este de fapt nu altceva decât o expresie a egoismului clasei dominante a bărbaţilor, cărora le este permis orice, dar în acelaşi timp îşi păzesc femeile care le aparţin prin legi dure. Părinţii au putere absolută şi asupra copiilor, putând să îi abandoneze[15], ceea ce se întâmplă îndeosebi în cazul fiicelor, iar văduva unui nobil era arsă la înmormântarea soţului ei – ritualul *satī* [16], care nu decurge din Legea lui Manu, ci din tradiţie.[17]

---

[6] *Ibid.*, p. 368.
[7] Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. III, pp. 149-154.
[8] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *art. cit.*, pp. 369-370.
[9] *Ibid.*, p. 371.
[10] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Dreptatea în învăţătura principalelor religii actuale*, *ORT*, nr. 1, 1955, p. 50 sq.
[11] *Ibid.*, p. 51; R. Fick, *Adultery (Hindu)*, pp. 128-130, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 129: este condamnată inconstanţa femeii.
[12] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale – I - Hinduismul*, în *ST*, nr. 3-4 , 1974, pp. 386-387.
[13] *Manava-dharma-sastra, Lois de Manou*, trad. din skr. şi note de A. Loiseleur Delongchamps, pp. 331-460, în *Les Livres Sacrés de l'Orient*, ed. şi introd. G. Pauthier, Societé littéraire, Paris, 1843, p.386: «Il n'y a ni sacrifice, ni pratique pieuse, ni jeûne, qui concernent les fammes en particulier; qu'une épouse cherisse et respecte son mari, elle sera honorée dans le ciel».
[14] R. Fick, *Adultery (Hindu)*, pp. 128-130, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, pp. 129-130.
[15] J. Jolly, *Abandonment and exposure (Hindu)*, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 6: «the father and the mother have the power to give, to sell, and to abandon their son» (Vaiṣtha xv, 2).
[16] *Ibid.*
[17] *Manava-dharma-sastra, Lois de Manou*, trad. din skr. şi note de A. Loiseleur Delongchamps, pp. 331-460, în *Les Livres Sacrés de l'Orient*, ed. şi introd. G. Pauthier, Societé littéraire, Paris, 1843, notă la p.386: „on ne trouve rien dand les lois de Manou qui autorise l'usage cruel qui oblige les fammes à monter sur le bûcher après la mort de leurs maris (...)"

În hinduism s-a născut ideea pozitivă a nonviolenţei referitoare la semeni şi natură: *ahimsā* [18].

Buddhism

Ca şi în celelalte religii, în buddhism sunt precizate precepte morale ale relaţiilor cu semenii – exemplu: „Supune mânia prin bunăvoinţă, biruie răul prin bine, cucereşte pe cel lacom prin dăruire şi pe cel mincinos cu vorbe adevărate " [19].

Nimic nu este mai grăitor în privinţa relaţiilor sociale decât deosebirea fundamentală a *Hinayana* (Micului Vehicul) al *arhaţi*-lor (sfinţi) de *Mahayana* (Marele Vehicul) al *boddhisattvi*-lor (cei ce se pregătesc pentru iluminare), primii alegând eliberarea individuală fără a se lăsa perturbaţi de ceilalţi, iar bodhisattvii, din adâncul sentiment al comunităţii (*saṃgha*) [20], amânându-şi eliberarea din Compasiune pentru semeni, aşa cum a făcut Buddha atunci când a fost ispitit de Māra (moartea) să intre în parinirvaṇa înainte de a propovădui Legea dar a refuzat această ispită [21].

Buddhismul dizolvă din interior raţiunea de a fi a castelor: deşi nu îl preocupă o reformă socială, Buddha primeşte în comunitatea sa pe oricine, indiferent de castă, cu egalitate de şan-se [22], şi astfel realizează o reformă în mentalitate (comparabil cu ceea ce realizează Sfântul Apostol Pavel, care nu putea stârpi sclavagismul vremii de unul singur, dar îi desfiinţează raţiunea de a fi prin ideea frăţietăţii tuturor oamenilor înaintea lui Dumnezeu). Ataşamentul gândirii religioase indiene pentru sistemul de caste a fost şi una din cauzele dispariţiei buddhismului din ţara de origine, India [23].Totuşi, din punct de vedere al moralei sociale, buddhismul are câteva scăderi: statutul de inferioritate al laicilor faţă de călugări (masc.: *bhikku*, fem.: *bhikkuni*) şi mai mult al femeii faţă de bărbat [24], în statele buddhiste pedepsindu-se

---

[18] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *art. cit.*, pp. 348-349; ideea de *ahimsā* s-a dezvoltat mult în jainism – cf. T. W. Rhys Davids, *Ahimsā*, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 231; Albert Schweitzer, *Les Grands Panseurs de l'Inde* , Payot, Paris, 1936, p. 43.

[19] *Dhammapada*, apud Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Cărţile care duc la virtute, după înţelepciunea orientală* , în *GB*, nr. 9-10, 1961, p. 929.

[20] Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *Biserica Ortodoxă şi religiile necreştine* (teză de doctorat), în *ORT*, nr. 2, 1984, p. 275; Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Starea actuală a Budismului*, în *ST*, nr. 5-6, 1956, pp. 390-400.

[21] Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 282, 360 sq.

[22] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Dreptatea în învăţătura principalelor religii actuale, ORT*, nr. 1, 1955, p. 55 : H.Oldenberg : Buddha realizează o reformă morală, nu socială : chiar dacă putea deveni budist oricine, ceea ce era totuşi mult pentru India, el nu avea intenţia unei reforme sociale ; p. 56: egalitate a celor din comunitatea budistă, chiar dacă există ordine speciale ca acela al asceţilor (*Samanas*), şansele sunt egale. Pentru compararea iniţierii în cele două religii, cf. J. Takakusu, *Initiation (Buddhist)*, pp. 319-322, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VII, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, passim, şi H. Jolly, W. Crooke, *Initiation (Hindu)*, pp. 323-324, în *op. cit.*, passim.

[23] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale – I - Hinguismul*, în *ST*, nr. 3-4 , 1974, p. 343.

[24] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale - II – Budismul*, în *ST*, nr. 5-6, 1974, p. 212-213.

aspru adulterul, mai ales al femeii [25]– ca în hinduism, se înregistrează aici o contradicţie în morala buddhistă: pe de o parte stabilirea unor standarde înalte în privinţa sexualităţii, iar pe de altă parte riturile orgiastice ale tantrismului. Ritualurile iniţierii în comunitatea monahală sunt mult simplificate, dezvoltându-se „formula refugiului întreit”, al „celor trei giuvaieruri”: „mă refugiez în *Buddha*, mă refugiez în *Dhamma* (Lege), mă refugiez în *Saṃgha*” [26].

Buddhismul preia din hinduism ideea de *ahimsā*, iar Buddhismul Mahayana, izvorât din influenţa elementului laic asupra călugărilor [27], deschide calea compasiunii, a milei [28], a umanitarismului [29] şi al folosului social [30], îndeosebi prin calea laicilor care sunt îndatoraţi să lucreze pentru [31].

Confucianism

Prin natura social-moralizatoare a doctrinei întemeietorului („mistică a iubirii sociale”[32]), confucianismul este foarte bogat în ceea ce priveşte reglementarea raporturilor cu semenii, care, mult mai mult decât în taoism, sunt văzuţi ca o societate. Echilibrul social se realizează prin educaţie — este meritul confucianismului de a observa foarte fin necesitatea educaţiei. Iar educaţia se realizează prin stimularea omului de a se întoarce la principiile morale sănătoase, care în timpurile străvechi se realizau firesc. Confucius nu este un simplu nostalgic al trecutului, cu toate că îşi ia exemplele de acolo, din societatea perfectă de altădată, nu este nici un simplu utopist, chiar dacă nu i-a reuşit aplicarea politică efectivă în timpul vieţii lui [33], ci este un „revoluţionar”, deoarece învăţătura sa avea să influenţeze adânc societatea chineză, ameliorând treptat mentalitatea politică [34].

Cele trei mari direcţii ale respectului social, potrivit confucianismului, sunt îndreptate: spre părinţi, prin *respectul filial*; spre Suveran (sau nobilul superior), această direcţie fiind o consecinţă a celei dintâi; respectiv spre strămoşi, prin cultul strămoşilor.

---

[25] T. W. Rhys Davids, Adultery (Buddhist), pp. 126-127, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner’s Sons, New York, 1955, p. 126.
[26] Doctorand Remus Rus, *Funcţia preoţiei în marile religii*, în *ORT*, nr. 4,1973, p. 556; Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 459; Jaques Martin, *Introduction au bouddhisme*, Les Éditions du Cerf, 1989, p. 45 sq.
[27] Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. III, p. 241.
[28] Albert Schweitzer, *Les Grands Panseurs de l’Inde* , Payot, Paris, 1936, pp. 91-93 (*ahimsā*), 111-113 (mila în Buddhismul Mahayana).
[29] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Dreptatea în învăţătura principalelor religii actuale*, „Ortodoxia”, nr. 1, 1955, p. 53 sq.
[30] *Ibid*., p. 54: E. Tomomatsu - prin milostivire Buddha înţelege adesea *de interes obştesc*; Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 456.
[31] Jean Delumeau, *op. cit.*, trad., Ed., xxx, p. 457.
[32] Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. IV, Ed. Amacord, Timişoara, 2000, p. 72 sq.
[33] Se aseamănă cu Platon în aceste aspecte: amândoi fiind reprezentanţii nobilimii învăţate, care promovau idealul acestui tip de om ajuns pe culmile desăvârşirii lui – *philosophoi* respectiv *jun zi*; amândoi au suferit eşec în timpul vieţii în aplicarea practică a ideilor lor politice, dar au influenţat mult mentalitatea politică în ceea ce avea pozitiv gândirea lor, datorită unor astfel de gânditori apărând mai evidentă nevoia ca oameni luminaţi, educaţi, să se ocupe de conducerea statului (Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, p.253; Cf. Platon, *Republica*, vol I, II, Ed. Teora, 1998, passim).
[34] Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, p.252.

Aceste sunt legate strâns şi provin din venerarea arhaică a strămoşilor legată de fertilitate, venerare a cărei importanţă creşte odată cu creşterea în rang, întrucât „Suveranul îşi întăreşte autoritatea cu ajutorul strămoşilor săi” [35],

puterea lor magico-religioasă răsfrângându-se asupra ordinii universale în centrul căreia se află împăratul (Fiul Cerului). W. Gilbert Walshe arată că afirmaţia Sf. Ap. Pavel din Romani 13, 1 a fost anticipată de filosofia lui Confucius [36]– el afirmă într-adevăr o raţiune a cerului care guvernează relaţiile sociale, dar preceptele sale au fost bănuite de conaţionalii taoişti că se preocupă prea mult de exterioritatea relaţiilor sociale.

Armonia socială izvorăşte de asemenea din sumarea principiului Reciprocităţii: «Omul deplin nu se mărgineşte numai la a se întregi pe sine, ci ameliorează şi lucrurile. Pe sine însuşi se întregeşte prin Reciprocitate, pentru lucruri se serveşte de Cunoştinţă» [37].

Mijloacele diferă de cele recomandate de Lao Zi, îndeosebi în ceea ce priveşte folosirea pedepsei, întrucât Lao Zi spune că dacă o întoarcere la bunătate nu este firească, ci constrânsă, e inutilă, pe când Confucius consideră că în societate nu se poate aplica acest ideal: «Adevăratul Senior se serveşte de Politeţe ca de un dig pentru a proteja virtutea; de pedepse pentru a se apăra împotriva libertinajului; de Destin pentru a se apăra împotriva invidiei» [38]. Tot în contradicţie cu Lao Zi este concepţia despre educaţie. — Confucius spune: «Un poem spune: "Cei care taie cozi de topor nu se îndepărtează niciodată de modelul pe care îl au. Cioplind toporişca privesc modelul şi îl observă cu atenţie. Cum s-ar putea îndepărta de model ? ". Tot aşa, adevăratul Senior, pentru a ordona oamenii, observă cu grijă omul. El îndreaptă după modelul său şi se opreşte aici» [39], iar Lao Zi spune că orientarea după modelele pozitive de virtute trebuie să fie complet liberă (v. infra, la Taoism).

În corelaţie cu educaţia [40], Confucius susţine importanţa studiului, a dezvoltării cunoaşterii raţionale (minimalizată de Lao Zi) – deşi este respinsă elocvenţa excesivă[41]– şi a muzicii pentru armonizarea caracterului prin readucerea lui la calmitatea originară [42]. Confucius propune bunătatea şi respinge violenţa[43] (inclusiv «a

---

[35] Mircea Eliade, *op. cit.*, p.253.

[36] W. Gilbert Walshe, *Confucius*, pp. 16-19, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IV, Ed. by James Hastings, Charles Scribner’s Sons, New York, 1955, p. 18.

[37] Confucius, *op. cit.*, p. 12.

[38] *Ibid.*, p. 16.

[39] *Ibid*. p. 27: «Exprimarea care pătrunde e suficientă. Înfloriturile sunt inutile», «Vorbele viclene tulbură virtutea» [asemănător cu Lao Zi].

[40] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 459 : „ cultura literaţilor” (*ru xue*).

[41] Ibid.,

[42] *Ibid.*, Studiul: pp. 18-23, Cunoştinţa: pp. 23-29, Muzica: pp. 29-35. Cf. *ibid*., p. 32: «La naştere omul este calm: e firea Cerului. Mişcat de lucruti, el se tulbură: sunt dorinţele naturii sale în trezire. Când cunoaşte temeinic lucrurile se dezgustă. În felul acesta se conturează atracţia şi respingerea. / Muzuca aduce concordia în sunetele oamenilor. Politeţea moderează inima opmenească. Guvernarea iscă acţiunea. Pedepsele o reţin. / Muzica uneşte. Politeţea separă. Ceea ce este unit, împreună uneşte. Ceea ce este separat, împreună se respectă. Muzica excesivă provoacă destrăbălarea. Excesul de politeţe provoacă depărtarea. Pentru a uni sentimentele şi felul de a se purta, trebuie Muzică şi Politeţe. Dacă Politeţea şi Echitatea sunt evidenţiate, se tratează respectuos cei umili. Ornamentele Muzicii unind, atunci susul i josul

nu se răzbuna pe cel care nu şi-a însuşit Metoda» [44] sau excesul în război: «Acei care se complac în vitejie, produc tulburări când sunt bolnavi sau lipsiţi de toate. Cei viteji, fără Reciprocitate, când suferă, cauzează şi mai multe tulburări» [45]).

Opune violenţei umanitatea, pietatea filială [46], iertarea şi bunăvoinţa — «Ceea ce nu doriţi pentru voi înşivă, nu faceţi altora» (sic !) şi recomandă a nu spune greşelile altora [47]; furiei virtutea răbdării, seninătatea îngrijorării [48]. Bazată pe reciprocitate, echilibru în cheltuieli materiale, întoarcerea la respectul autentic faţă de tradiţii, o societate se poate îmbunătăţi, iar suveranul care aplică aceste principii va guverna o ţară armonioasă [49].

Taoism

Taoismul apare mai puţin dezvoltat la nivelul meditaţiei asupra relaţiilor interpersonale / sociale— fapt firesc prin natura asocializantă [50] (centrifugă din punct de vedere social) a acestei doctrine: în ciuda sfaturilor date de Lao Zi conducătorilor politici, se observă că efortul elaborării unor reglementări sociale este mult mai redus decât în confucianism. Totuşi, perspectiva taoistă asupra socialului derivă din integralitatea doctrinei şi îndeosebi din principiul *non-acţiunii*, recomandat şi omului implicat politic [51]. P. J. Maclagan arată că „Metoda taoistă de guvernare este lessez-faire. Regele înţelept nu face nimic şi totul vine de la sine” [52].

Ideea că îmbunătăţirea relaţiilor cu ceilalţi porneşte din desăvârşirea interioară se aseamănă cu ideile confucianiste în acest sens [53]. Este foarte importantă observarea antitezei taoiste între adevărata şi falsa axiologie. – E greşit atunci când

---

sunt în concordie. / (p. 33) Muzica vine din interior. Politeţea se formează din exterior. Muzica, fiindcă vine din interior, purcede din calm. Politeţea venind din exterior purcede din podoabă. Când Muzica se stabileşte, nu mai există resentimente. Când Politeţea se restabileşte, nu mai există dispută» .

43 *Ibid*., p. 39.

44 *Ibid*.

45 *Ibid*., p. 41. Lao Zi respinge mult mai categoric ideea de război.

46 Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Dreptatea în învăţătura principalelor religii actuale*, „Ortodoxia”, nr. 1, 1955, p. 47.

47 *Ibid*., p.46.

48 *Ibid*., p. 47.

49 *Ibid*., Trufie: pp. 48-49; Mărinimie, risipă, zgârcenie: pp. 49-50; Desăvârşirea omului: pp. 51-61, a raporturilor sociale: pp. 62-88; Guvernare: pp. 89-101.

50 Mircea Eliade, *op. cit*., p. 251: „Elementul esenţial, comun tuturor şcolilor daoiste, era exaltarea condiţiei umane primitive, care exista înainte de triumful civilizaţiei”; p. 254 „Lao Zi critică şi respinge sistemul confucian, adică importanţa riturilor, respectul pentru valorile sociale şi raţionalismul”; aici se înscrie şi neîncredera în puterea comunicării discursive – doar extazul valorizează experienţa umană.

51 Jean Delumeau, *op. cit*., pp. 523-528 ; Lao Zi însuşi s-a retras din viaţa statului pentru ca obligaţiile sociale să nu-i împiedice progresul spiritual – cf. Prof. Diacon Emilian Vasilescu, *Ideea de progres în diferite religii*, în „Studii Teologice”, nr 1-2, 1949, p. 8.

52 J. P. Maclagan, *Taoism*, pp. 197-202, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XII, Ed. by James Hastings, Charles Scribner’s Sons, New York, 1955, p. 199.

53 Cf. Lao Zi, *op. cit*., Versetul LIV, p. 142 şi n. trad. 143 unde e expus comentariul lui Heshang Gong : „desăvârşeşte pe Tao înlăuntrul tău” şi astfel se vor îmbunătăţi relaţiile din jur cu comunitatea. Se aseamănă cu ideea lui Confucius că dacă împăratul / nobilul practică virtutea toţi îl vor urma şi se va însănătoşi societatea.

lucrurile sunt măreţe pentru că sunt râvnite nu pentru valoarea lor în sine [54], stabilirea reperelor în lumea fenomenală generează relativitatea şi confuzia [55]. Omul care caută virtutea nu se înghesuie după mărire, nu se implică unde nu este dorit, nu e lacom, ci iertător[56], nu stârneşte invidii sau ură pe cât posibil: «omul înzestrat cu Tao se ţine departe».[57] Dar în acelaşi timp: «Omul Sfânt e înclinat către mântuirea semenilor, iată de ce [el] nu îi părăseşte pe oameni; [Omul Sfânt] e înclinat către mântuirea fiinţelor, iată de ce nu le părăseşte. Aceasta înseamnă „a te călăuzi după înţelepciune"».[58] — Deoarece, conform concepţiei taoiste, „Omul Sfânt îşi slujeşte semenii fără ca ei să prindă de veste" [59], devenind «vale pentru semeni» [*qu*, qi] [60], care îi conduce spre Tao.

Dăruirea totală de sine este singura care îl poate mântui pe om: «Omul Sfânt nu are un suflet al său, [ci] socoate că sufletele celor mulţi alcătuiesc sufletul [său]. Celui bun îi voi arăta bunătate; celui rău îi voi arăta, deopotrivă, bunătate; virtute înseamnă [prin urmare] „bunătate". Celui demn de încredere, îi voi arăta credinţă; celui nedemn îi voi arăta, deopotrivă, credinţă; virtute-nseamnă [aşadar] „credinţă". / Omul Sfânt vieţuieşte între semenii săi şi [le] poartă grijă, socotind că sufletele lor s-au contopit [cu al lui]; cei mulţi îl ascultă şi-l privesc cu sfinţenie iar el îi socoate, deopotrivă, ca pe copiii săi. » [61].

În acelaşi spirit, Lao Zi condamnă războiul în termeni foarte categorici [62], arătând înţelegere atunci când apărarea e inevitabilă, dar respingând ferm ideea războiului pentru falǎ [63] sau stăpânire a unui teritoriu mai mare care nici nu ar putea fi guvernat mulţumitor [64] pentru toţi locuitorii ei şi, deci, este mai bine ca ţările să fie mici, cuprinzând comunităţi omogene în credinţă şi cultură [65].

---

[54] *Ibid.*, Versetul III, p. 28.

[55] *Ibid.*, Versetul II, p. 25: frumosul devine urât, și toate potrivnicul lor, prin relaționare – idei asemănătoare găsim la Platon.

[56] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Dreptatea în învăţătura principalelor religii actuale*, „Ortodoxia", nr. 1, 1955, p. 49.

[57] *Ibid.*, Versetul XXIV, p. 77.

[58] *Ibid.*, Versetul XXVII, p. 83.

[59] *Ibid.*, n. trad.

[60] *Ibid.*, Versetul XXVIII, p. 85.

[61] *Ibid.*, Versetul XLIX, p. 132. Cf. Versetul LXVIII, p. 173: «Cel priceput a se sluji de oameni se pune mai prejos de ei» (cf. «care între voi vrea să fie mai mare să fie slujitorul vostru» - Matei 20, 26)

[62] Cf. *ibid*., Versetul XXI, p. 92: «O armă grozavă este o unealtă a nenorocirii, pe care fiinţele o duşmănesc; de aceea cel înzestrat cu Tao se ţine departe [de arme]», n. tr., p. 93 - se recomandă: bunătate, blândeţe, moliciune; Versetul XLVI, p. 127: poftele, lipsa de cumpătare, produc războiul.

[63] *Ibid*., Versetul XXX, p. 90: «cel bun biruieşte, iar apoi pune capăt [luptei]; nu se încumetă să lupte pentru [a fi numit] „puternic" » – acest principiu este mai clar exprimat decât la Confucius, opunându-se vitejiei ca valoare în sine, spre deosebire de Confucius. Versetul LXIX, p. 175: ridicarea armelor este condamnabilă, iar Suveranul trebuie să înveţe «a merge la război fără a merge» (...); n. trad.: Stăpânul „merge la război pentru că e silit să-şi apere ţara"; e subliniat pacifismul.

[64] Cf. şi *ibid*., Versetul LVII, p. 149: «Slujeşte-te de dreptate în cârmuirea ţării, de vicleşug în bătălie şi de non-acţiune când rânduieşti oamenii» - asemănător cu Confucius. Versetul LVII, p. 149: «De aceea Omul Sfânt spune: „Eu sunt fără acţiune, iar poporul se preschimbă de la sine; nu lucrez împotriva firii, iar poporul ajunge, în chip firesc, să nu îndure lipsuri; eu preţiesc netulburarea, iar poporul se îndreaptă de la sine; nu am dorinţe, iar poporul devine, în chip firesc, neîntinat" » [asemănător cu Confucius]; n., p. 150:

Preţuind pacea şi libertatea personală, Lao Zi se arată împotriva pedepselor ca metodă pedagogică (spre deosebire de Confucius, v. supra), deoarece ele pot aduce doar roade superficiale, nu contribuie la transformarea lăuntrică a omului [66] şi îl pot compromite pe cel care le aplică [67].

Toleranţa trebuie să se răsfrângă asupra tuturor, inclusiv a celor care nu merg pe calea desăvârşirii (idee asemănătoare cu cele susţinute de Confucius în această privinţă): «[Dacă] omul este nevrednic, de ce te lepezi de el ?» / «Din ce pricină cei vechi îl preţuiau pe Tao ? Nu oare din pricină că stăruind în fiecare zi, vei dobândi, iar [dacă] ai păcate, [cu totul] se vor risipi ?! Iată de ce [Tao], sub Cer, este cel mai însemnat. » [68]; «Omul, chiar dacă este nevrednic, se cuvine să ne slujim de Tao, preschimbându-l» [69].

În relaţiile cu semenii, Lao Zi laudă milostenia [70], blândeţea [71] şi stăpânirea de sine până la sacrificiu, mai ales în ceea ce-l priveşte pe conducător [72].

Organizarea comunităţii taoiste a fost puternic influenţată de buddhism (v. Relaţia omului cu divinitatea), remediindu-se deficienţa taoismului în domeniul social atunci când acesta s-a transformat într-un sistem religios definit, cu o comunitate aparţinătoare. Taoiştii s-au ferit, în general, de autoritarismul unor foruri conducătoare, chiar în sânul propriei comunităţi, cu excepţia sectei Maestrul cerului (*Tian shi Dao*)[73]. De asemenea, taoismul este o doctrină care respinge prozelitismul: cel care-l caută pe Tao va ajunge la el şi nimeni care nu are latura spirituală lucrătoare, orientată instinctiv spre Tao, nu va putea deveni taoist: „Nu devii daiost; daoist eşti" [74]. Taoismul a contribuit în China la emanciparea socială a femeii [75].

Zhuang zi: „Acei Oameni Sfinţi sunt minţile ascuţite ale ţării, [însă ei] nu-şi arată strălucirea dinaintea oamenilor".; n.tr. „Omul Sfânt urmează pilda lui Tao, el nu lucrează împotriva firii, în voia poftelor" .

[65] *Ibid*., Versetul LXI, p. 158 şi Versetul LXXX, p. 196 («Ţara să fie mică...») — idee apropiată de filosofia confuciană.

[66] *Ibid*., Versetul LVIII, p. 151: «Omul Sfânt este drept, însă nu caută a pedepsi; este neîntinat, însă nu caută a vătăma; este neprefăcut, însă se stăpâneşte; este luminat, însă nu caută să strălucească».

[67] Versetul LXXIV, p. 184: «pentru ce să te slujeşti de moarte, căutând a-i înspăimânta ? »; Lao Zi se exprimă împotriva pedepsei, mai ales a celei cu moartea, deoarece ucigând, «Printre [cei care] iau locul meşterului, căutând a ciopli, puţini sunt – vai ! – [aceia care] nu se vatămă la mână» — imagine opusă celei a lui Confucius referitoare la cioplirea cozii de topor (v. supra).

[68] *Ibid*., Versetul LXII, p. 161.

[69] *Ibid*., comentariul lui Heshang Gong în n. trad., p. 162.

[70] *Ibid*., Versetul LXXVII, p. 190: (milostenia): «Tao al omului [*ren zhi Dao*, cale, fel de a fi, n. tr.] nu este astfel: [el] ia de unde lipseşte, punând acolo unde prisoseşte ? Cui îi este cu putinţă să dăruiască oamenilor ceea ce prisoseşte ? Numai şi numai celui înzestrat cu Tao».

[71] *Ibid*., Versetul LXVII : «Blândeţea aşadar, în luptă va ieşi biruitoare».

[72] *Ibid*., Versetul LXXVIII, p. 192: «[Cel care] îndură umilinţele ţării, acela este conducătorul ţării, [cel care] îndură nenorocirile ţării, acela este Rege sub Cer» (cf. «Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca să slujească El şi să-Şi dea sufletul răscumpărare pentru mulţi» - Matei 20, 28).

[73] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 528.

[74] *Ibid*.

[75] Doctorand Remus Rus, *Funcţia preoţiei în marile religii*, în „Ortodoxia", nr. 4 , 1973, p. 559.

Şintoism

Comunitatea călugărilor şintoişti a elaborat un sistem de coduri (*ritsu-ryo-seido* [76]), fiind foarte apreciată calitatea onoarei personale şi a celei datorate maestrului. Influenţele confucianiste [77] au dezvoltat şi mai mult gândirea şi practica socială a şintoismului.

6. Relaţia omului cu universul

Hinduism

Pentru a vorbi de relaţia „om" – „univers" în hinduism trebuie să definim mai întâi aceşti termeni pentru diferitele faze mai importante ale acestui creuzet al gândirii religioase pe care îl numim „hinduism". Pentru Vede, omul este creat de zei (ex. Puruṣasūkta) sau de divinitatea incomprehensibilă (Ṛg-Veda X, 129) şi în raport cu zeii care au creat şi lumea. Pentru Upanișade, „principiul creează lumea şi intră apoi în ea ca prim născut, într-o formă modificată şi dezvoltată"[78].

Iar nota dominantă o dă concepţia că lumea este o manifestare iluzorie (*māyā*) a lui Brahman, pe care ātman, corespondentul uman al lui Brahman, trebuie să o înţeleagă în adevărata ei valoare pentru a se elibera de ea. Tot ideea eliberării de lume apare şi în Sāṃkhya-Yoga, însă de data aceasta în raport cu o lume foarte reală (*prakṛti*), însă transcendabilă prin abolirea efectelor karmei, întrucât prakṛti este efectul karmei lui *puruṣa* (spiritul) [79]. Concepţia cea mai caracteristică hinduismului este panteismul: identitatea divinităţii (care le pătrunde şi le cuprinde pe toate) cu omul şi natura sau, mai corect spus din punct de vedere hindus, cu dimensiunea spirituală (*puruṣa*) şi materială (*prakṛti*) a lumii [80] – cu un accent negativ pe a doua latură a existenţei. Hinduismul are aşadar o atitudine devalorizantă asupra lumii (cu toate atitudinile compasionale ale unor curente de gândire), deoarece lumea (fenomenală, dar uneori şi cea spirituală a zeilor) este văzută ca un obstacol pentru realizarea purităţii spirituale. În yoga, spre exemplu, lumea fenomenală e cel mai adesea considerată drept sfera întunecată a existenţei (precum în gnosticism), datorită dualismului de tip Sāmkhia, şi astfel, „Acolo nu este sublimaţie, acolo e negaţie ; nu mântuirea lumii ci mântuirea de lume " [81].

Dar pentru că hinduismul e un mozaic în care distanţele dintre extreme sunt scurte, întâlnim şi înclinaţia opusă: extazul în faţa naturii până la adorare datorită

---

[76] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 580.

[77] *Ibid*. p. 581: În epoca Edo (1603-1868) apare „shintoism de esenţă neoconfuciană" (*juko shinto*) cu sanctuare, rugăciuni pentru „beneficii imediate " *(riyaku)* , în „lumea prezentă" (*genze*).

[78] Paul Deussen, *op. cit.*, p. 138 ; Heinrich Zimmer, *Filosofiile Indiei*, trad. Sorin Mărculescu, Ed. Humanitas, 1997, p. 168 : în Upanisade, Bhagavad-Gitā, Vedanta, materia (*prakṛti*) este energie materializată (*praṇa*, *śakti*), iar *ātman* pătrunde prakrti ca energie (*praṇa*), iar apoi și ca monade vitale (*jīvas, puruṣas*) ; Sāṅkhya deosebește strict monadele vitale de energia nevie.

[79] Cf. notele de la Eshatologie şi Raportul cu divinitatea.

[80] Ioan Glăjar , *art. cit.*, p. 244 : nu doar spiritul (puruşa) , ci şi materia (prakriti) , „natura lucrurilor" , e identică cu Fiinţa Supremă : «Prin natura mea – zice în altă parte Bhagavat – eu creez necontenit din nou toată mulţimea fiinţelor , în chip necesar după voinţa naturii »; Jean Delumeau, *op. cit.*, trad., Ed., xxx, p. 339 : „panteism" rezultat din difuziunea divinităţii în fiinţă.

[81] Drd. Ștefan Resceanu, *Concepţia Yoga şi atitudinea ortodoxă*, în *ORT,* nr. Ort 4 , 1974, p. 695.

panteismului monist, îmbinat cu un „panvitalism” izvorât din ideea că totul este un „mare om” datorat scindării „omului primordial nondual” care a zămislit totul prin vorbirea sa (*vāc*).[82] — Ca în cuvintele lui Rabindranath Tagore: „dacă ne despărţim, prin îngrădiri fizice ori spirituale, de viaţa nesfârşită a naturii, dacă ne simţim numai oameni, şi nu o parte din tot, atunci cădem în labirintul rătăcirilor şi cum noi înşine ne-am retezat drumul cel drept, încercăm tot felul de metode artificiale din care se nasc mereu piedici noi şi greutăţi nesfârşite” [83].

Acest sentiment al unităţii divinitate-natură-oameni provine dintr-o „tendinţă manifestată în reprezentarea lumii ca unitate fiinţială între absolut şi lumea empirică [care] este rezultatul încercării gânditorilor indieni de a unifica şi chiar plasa sub controlul direct al lui Brahman ca Principium Aeternitatis. Un control poate fi efectiv doar atunci când Brahman îl exercită atât din afară cât şi din interiorul omului sau al naturii în general” [84].

Buddhism

Totul este durere (*dukkha*), durerea e născută de plăcere (*taṇha*) şi poate fi transcendată numai prin suprimarea celei din urmă, pe calea de mijloc octuplă – ne spun cele patru adevăruri ale lui Buddha. Raportul cu lumea este văzut aşadar ca dureros în toate ipostazele sale: naştere, activitate, moarte. Eliberarea din suferinţă este de dorit, dar e interesant să observăm, nu se realizează prin suprimarea fizică (exces în care au căzut jainismul şi secta fatalistă *ājīvika* [85]), pentru că aceasta este tot o urmare (karmică) a dorinţei [86]. Mai mult, buddhismul nu recomandă pasivitatea, ci moderaţia, echilibrul, iar în interiorul acestei „drepte socotinţe” chiar strădania pentru eliberare. Buddha este cel mai mare incriminator al fatalismului, al destinului universal orb, fapt care ar putea fi considerat – la o privire superficială – drept paradoxal faţă de învăţătura sa despre dorinţă-durere, dar scopul real este eliberarea sinelui faţă de dorinţele care îl relaţionează cu lumea-durere, iar nu a învelişului exterior care continuă să funcţioneze până la moarte, deşi sinele propriu-zis se detaşează de el în cazul omului iluminat (*buddha*), aşa cum se eliberează şi de relaţionarea cu lumea urmând treptele eliberării mistice [87]. Buddhismul nu poste fi, aşadar decât o doctrină care duce la extrem tendinţele de devalorizare a lumii fenomenale care au apărut în hinduism, datorită pandolorismului de la care pleacă însăşi doctrina sa de temelie, a *celor patru adevăruri*.[88]

---

[82] Heinrich Zimmer, *op. cit.*, pp. 169-173, passim.
[83] Rabindranath Tagore, *Sādhāna*, trad. Nichifor Crainic, Ed. Stress, Bucureşti, 1990, p. 20.
[84] Remus Rus, *Concepţia despre om în marile religii*, Teză de doctorat, în *GB*, nr. 7-8, 1978, P. 736.
[85] Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 288-289.
[86] *Ibid.*, p. 291.
[87] *Ibid.*, pp. 291 sq.
[88] Entai Tomomatsu, *Le Bouddhisme*, Libraire Félix Alcan, Paris, 1935, p. 117.

Confucianism

În centrul relaţiilor omului cu universul se află, pentru Confucius, ritualul (*li*), care impregnează lumea cu sacralitatea pe care o pot transmite zeii sau spiritele strămoşilor [89].

Suveranul deţine un mandat ceresc (Tian Ming) pe care îl poate pierde dacă este nevrednic [90], ordinea ţării (implicit cea cosmică) fiind restabilită prin transferarea mandatului ceresc unei persoane competente practic şi moral – sau moral şi, implicit, practic, după doctrina confuciană.

Confucianismul arată că „*yang* este universalul *shen* (zeitate)", iar *yin* este „universalul *kwei*, divizat în miliarde de particule, fiecare dintre ele putând forma un suflet al său chiar în corpul omului" [91].

Taoism

Ca bază a doctrinei taoiste în privinţa relaţiei omului cu universul se află dialectica fiinţă-nefiinţă: «fiinţa slujeşte drept reazem, iar nefiinţa aduce folosul» [92].

Acest reazem al fiinţei constă în posibilitatea omului de a-l dobândi pe Tao meditând la armonia naturii originare a lucrurilor şi urmând astfel calea Cerului şi a Pământului: «Omul urmează pilda Pământului, Pământul să urmeze pilda Cerului, Cerul să urmeze pilda lui Tao. Tao lucrează prin el însuşi [i.e. aseitate , n.n.]» [93].

Deşi afirmă, după cum am văzut, posibilitatea unei „revelaţii naturale", Lao Zi este împotriva activismului, inclusiv în cunoaştere, considerând că omul poate dobândi toată cunoaşterea de acest fel «fără a păşi dincolo de prag» [94].

Cel înzestrat cu Tao, prin faptul că participă la forţa creatoare şi Proniatoare, dobândeşte nu numai imortalitate a sinelui, ci şi infailibilitate în raport cu natura [95], putere asupra universului.

Taoismul religios afirmă că universul este reglat de cicluri ascunse, progresiv şi regresiv[96], iar anomaliile sau dezastrele care se produc uneori sunt efectele interacţiunii perioadelor ascunse (*dun jia*) [97]. Omul se află în *rezonanţă* (*ganying*) cu universul, fiind el însuşi un univers care deţine propriile spirite interioare [98].

---

[89] C. P. Fitzgerald, *op. cit.*, pp. 72, 87 sq.
[90] *Ibid.*, p. 43 sq.
[91] J. J. M. De Grott, *Confucian Religion,* pp. 12-15, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* vol. IV, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 13.
[92] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XI, p. 47.
[93] *Ibid.*, Versetul XV, p. 79.
[94] *Ibid.*, Versetul XLVII, p. 128.
[95] *Ibid.*, Versetul LV, p. 144.
[96] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 519 : „ Ciclul progresiei fiind în orice clipă echilibrat de un ciclu regresiv ".
[97] *Ibid.*, p. 521 – producându-se datorită regresivităţii (care îşi extrage argumentele din unele afirmaţii din *Dao de jing,* ca : «întoarcerea este mişcarea lui Dao »" – vs. 40) creaturi androgine , bicefale , falii ale timpului , universuri degradate.
[98] *Ibid.*, p. 519 – ex. trei suflete superioare şi şapte inferioare, cu organe coresrunzătoare.

Şintoism

Universul vizibil este o reflectare a lumii kami-lor [99]. Iar legătura dintre kami, oameni şi natură este foarte strânsă, fără opoziţie, o aşa-numită „legătură de sânge” [100].

7. Menirea omului (eshatologie). Soteriologie

În toate marile religii orientale există ideea persistenţei laturii spirituale a naturii umane după moarte.

Hinduism

În Vede se vorbeşte de o împărăţie a morţilor în care domneşte zeul Yama, primul care a murit, şi unde se duc sufletele după moarte [101], unde se află strămoşii (*pitarnas*, părinţii neamului omenesc) – iar dacă sufletul rămâne un timp lângă mormânt devine strigoi (preta) [102]. În privinţa locurilor unde ajunge sufletul după moarte şi a lumii nevăzute, există un loc superior (Swarya), unul inferior (Patala), paradisul zeului Indra, Satya-loka sau lumea lui Brahma şi Deva- loka (lumea zeilor) [103]. Dar peste acest mit s-a suprapus teoria transmigrării sufletului, care a căpătat rol preponderent. Pe fondul speculaţiilor metafizice amintite în secţiunile anterioare, se dezvoltă în hinduism două tipuri de eshatologie, ca două laturi ale unei dialectici: una personalistă, corespunzătoare în general căii devoţionale (*bhakti*), care pleacă încă din *Vede* de la ideea că *ātman* (sinele) ajunge în lumea lui *Brahman* [104] (Spiritul universal — reprezentat, din punctul de vedere al devoţiunii, de unul dintre zeii primordiali) şi, respectiv, una impersonalistă, corespunzătoare în general căii gnostice (*jñana*), care presupune reabsorbţia lui *ātman* în *Brahman* [105]. Această stare a sinelui este eliberarea: *mukti*, ulterior numită *mokṣa* (îndeosebi atunci când a fost legată de izbăvirea din *saṃsara*) [106]. Caracterul confuz şi contradictoriu al hinduismului în privinţa sexualităţii se reflectă şi în eshatologie: majoritatea doctrinelor includ în eliberare şi detaşarea de orice poftă trupească, dar tantrismul, dimpotrivă, vede în sexualitate nu doar o funcţiune a organismului în condiţia actuală, ci şi o cale de eliberare, însuşi paradisul promis de zeiţa (Prakṛti, Buddhi, Śakti – energia zeului) către care se îndreaptă devoţiunea este unul al plăcerilor trupeşti [107].

Contradicţia însă poate fi înţeleasă dacă este gândită în termenii hinduismului, unde domină relativismul axiologic şi indiferenţa faţă de consecinţe: «Părăsind fructul faptelor, mereu mulţumit, liber chiar dacă a trecut la faptă, acela nu săvârşeşte nimic.

---

[99] *Ibid.*, pp. 591-592.
[100] *Ibid.*, p. 593.
[101] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale – I - Hinduismul*, în *ST*, nr. 3-4 , 1974, p. 353; Mihai Martiş, *De la Bhārata la Gandhi*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 41.
[102] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Credinţa în viaţa viitoare la diferite popoare şi în diferite religii*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 4-6, 1972, p. 183.
[103] *Ibid.*, p. 184.
[104] Paul Deussen, *op. cit.*, pp. 121 sq.
[105] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 157.
[106] Cf. A. S. Geden, *Salvation (Hindu)*, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XI, Ed. by James Hastings, Charles Scribner’s Sons, New York, 1955, pp. 132-137, passim.
[107] Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. III, pp. 202-203.

Fără dorinţi, cu mintea şi cu trupul stăpânite, părăsind orice bun lumesc, săvârşind fapte numai cu trupul, nu-şi atrage păcat».[108]

– Acest text se află în capitolul *Yoga cunoaşterii şi a faptei*, ceea ce arată că fapta trebuie realizată cu detaşare faţă de ea, acest lucru fiind mai important decât ideea de bine sau rău, atât de înrădăcinate în gândirea creştină. Confuzia dogmatică, incertitudinile cu privire la Dumnezeu, creează şi confuzie morală, precum şi în privinţa consecinţelor ultime ale faptelor şi a întregii eshatologii [109].

Iniţial calea spre eliberare este cea a sacrificiului exterior (idee subliniată în *Brahmana*), apoi (începând cu *Aranyakas* — principii memorate de cei ce meditează în pădure) sacrificiul interior (asceza, *tapas*), iar apoi meditaţia pură, care transcende nivelul fenomenal (deci psiho-fizicul uman), legată de ideea posibilităţii eliberării din lanţul reîncarnărilor (*saṃ sara*) [110]. Datorită teoriei despre *saṃsara* nu există sfârşit şi nici o finalitate a lumii acesteia ca totalitate, ea continuând să existe la fel ca şirul neîntrerupt al transmigrărilor [111]. Există doar „scopuri ale omului ” (*puruṣa ṛtha*), „stadii de viaţă ” (*asenma*) ale sale şi sfârşit ultim al celui care se eliberează de *saṃsara*, omul fiind definit ca „ fiinţa care are scopuri” (*arthin*) [112]– existenţialism oriental care are asemănări puternice cu cel al filosofiei occidentale. Totuşi, în ceea ce priveşte lumea întreagă, există cicluri de manifestare (*kalpas, manvantras*) şi perioade (*yuga, mahayugas*) provocate de regenerare şi distrugere (crearea, regenerarea şi distrugerea fiind atributele celor trei zei ai Trimurti: Brahma, Vişnu, Śiva): o *kali-yuga* (epocă întunecată) este după „moartea” lui Krişna şi înălţarea la cer (provocată de Vişnu intenţionat prin întrupare în Buddha şi răspândirea prin el a învăţăturilor pernicioase , „nihiliste”, care „ia determinat pe prefăcuţi să se demaşte şi să se înlăture singuri” – este critica hinduistă la adresa Buddhismului), şi care va fi urmată (prin distrugerea provocată de Śiva de o nouă *kṛti-yuga* (perioadă bună, plină de virtute) [113].

În Upanișade apare ideea ubicuităţii suferinţei şi a necesităţii trezirii din iluzie (*māyā*) – care va genera sistemul Sāṃkhya-Yoga, filosofic în prima sa componentă, vizând eliberarea de *āvidya* (ignoranţă), respectiv individuaţia prin detaşarea de fenomenal. Întrucât în acest sistem lumea (*prakṛti*) nu mai este considerată ireală, ci doar generată de spirit şi opresoare a spiritului (*puruṣa*) prin ignoranţă, spiritul trebuie să găsească o cale de a se diferenţia de Cosmos. Această cale se află în Sāṃkhya ca şi cunoaştere şi în Yoga ca experienţă mistică. Însăşi *prakṛti* are o tendinţă teleologică de autodiferenţiere până la conştiinţa supremă de sine, iar omul poate urma această tendinţă urcând din treaptă în treaptă prin tehnicile yoga până la enstază (*samādhi*).[114]

[108] Cf. *Bhagavad-Gītā* (4, 21), trad. şi coment. Sergiu Al-George, Ed. Herald, 1999, p. 89.
[109] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Deosebirile esenţiale dintre creştinism şi celelalte religii*, în *MMS*, nr. 3-4, 1968 , EV, pp. 163-173, passim : deosebiri doctrinare (pp. 166-169), morale (pp. 169-172)
[110] Mircea Eliade, o*p. cit.*., pp. 141-159.
[111] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 354.
[112] Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 354, 349.
[113] Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 352-354; H. Jacobi, *Ages of the world (Indian)*, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, pp. 200-202.
[114] Mircea Eliade, o*p. cit.*., pp. 263-273. Cf. *ibid*., p. 173: membrele (aṇga) sau treptele Yoga – "1) înfrânările (*yama*); 2) disciplinele (*niyama*); 3) postúrile corpului (ā*sana*); 4) controlul respiraţiei

Traducerea de către Mircea Eliade a termenului *samādhi* prin „enstază" vorbeşte prin ea însuşi despre individualismul, rezultat de o incapacitate de a percepe unitatea în diversitate, la care îndeamnă Sāṃkhya-Yoga.

— „Sāṃkhya-Yoga reduce infinita varietate a fenomenelor la un singur principiu, materia (*prakṛti*), şi derivă Universul fizic, Viaţa şi Conştiinţa dintr-o singură matrice. Această doctrină postulează totuşi pluralitatea spiritelor, deşi prin natura lor acestea sunt esenţialmente identice. Sāṃkhya-Yoga uneşte ceea ce părea atât de diferit – fizicul vitalul şi mentalul – şi izolează ceea ce, mai ales în India, pare unic şi universal: spiritul. Fiecare puruṣa este într-adevăr total izolat: căci Sinele nu poate avea nici un contact, nici cu lumea, nici cu celelalte spirite. Cosmosul este populat cu aceşti puruṣa eterni, liberi, imobili; monade între care nici o comunicaţie nu este posibilă. E vorba, pe scurt, de o concepţie tragică şi paradoxală a spiritului. Concepţie care a fost viguros atacată atât de către învăţaţii buddhişti, cât şi de către maeştrii vedantini." [115].

În creştinismul ortodox se afirmă un dialog între voinţa liberă a omului şi Dumnezeu, de mântuirea prin comuniunea ce se realizează între Dumnezeu şi om prin har. Or, în yoga, dacă primul termen este bine accentuat şi definit, cel de-al doilea este neclar (cf. Iśvara) sau se estompează total în lipsa de perspectivă a unui impersonalism dezolant.[116]

Buddhism

Doctrina lui Buddha vizează o eliberare din suferinţă, moarte şi viaţă – puse pe acelaşi plan [117]. Ducând o viaţă conformă cu cele patru adevăruri fundamentale, omul aspirant la eliberare (*nirvāṇa*) trebuie să se preocupe de «meditările» (*jhāna*), «reculegerile» (samāpatti) şi «concentrările» (*samādhi*) care îl detaşează de plăceri, bucurii pentru beatitudinea superioară stărilor psiho-mentale şi de stările de conştiinţă fireşti pentru starea de supraconştiinţă a celui iluminat (*buddha*) [118]. Ca în hinduism, apare şi aici fiorul existenţialist, omul fiind de data aceasta văzut ca o construcţie a propriei conştiinţe – *Dhammapada* spune că «suntem rezultatul a ceea ce gândim» [119]. Buddhismul învaţă că acela care îşi însuşeşte doctrina lui Buddha ajunge în mod „vizibil", simţit, experiat clar, la eliberare şi în postura unui supraom cu capacităţi spirituale desăvârşite [120]. Nirvaṇa este o transcendere a condiţiei actuale, deci „nirvanatul" nu mai există potrivit înţelesului imanent al termenului „existenţă", dar

(*prāṇāyāma*); 5) emanciparea activităţii senzoriale de contactul cu obiectele exterioare (*pratyāhāra*); 6) concentrarea (*dhāraṇā*); 7) meditaţia yogină (*dhyāna*); 8) enstaza (*samādhi*)".

115 Ibid., p. 271.

116 Doctorand Ştefan Resceanu, *Concepţia Yoga şi atitudinea ortodoxă*, în „Ortodoxia", nr. Ort 4 , 1974, p. 695.

117 C. A. F. Rhys Davids, *Salvation (Buddhist)*, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* vol. XI, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 110.

118 Mircea Eliade, o*p. cit.*., pp. 295 sq.

119 *The teachings of Compassionate Buddha*, Early discourses, the Dhammapada, and the later basic writtings. Edited, with commentary, by E. A. Burtt, Published by The American Library, New York and Toronto, The New English Library Limited, London, 1955, p. 53.

120 Albert Valesin, *Jésus-Christ et l'Étude comparée des Religions*, Libraire Victor Lecoffre, Paris, 1912, p. 212 sq.

nici nu „dispare”, ci el „«există» în Nirvaṇa, în Incondiţionat, deci într-o modalitate de existenţă imposibil de imaginat”.[121]

Teoria Bodhisattvilor duce în Mahayana la teoria vacuităţii (*śūnyatā*), a cărui relativism seamănă cu filosofia Zen (doar că în aceasta din urmă, sincretism daoist-buddhist, relativismul este atât de extrem încât nici nu se mai preocupă să tragă concluzia unei vacuităţi, ci ia existenţa aşa cum este, însă îi anihilează axiologia, proclamând îmbunătăţirea ca iluzie [122]):

— „Bodhisattva Mahāyāna nu experimentează «iluminarea reală sau adevărată» (*samyak – sambodhi*) a lui Buddha, trecând apoi întru extincţia finală (*parinirvāṇa*), ci se opreşte la margine – la marginea timpului şi a eternităţii – şi astfel transcende acel cuplu de contrarii: căci universul nu va sfârşi niciodată; ciclul eonilor cosmici va continua fără întrerupere; legământul lui Bodhisattva de a se opri la margine până când totul va trece dincolo înaintea lui echivalează cu legământul de a rămâne totdeauna aşa cum este. Şi tocmai de aceea legământul său are semnificaţia de act mântuitor al lumii. Prin el este simbolizat adevărul că timpul şi eternitatea, *samśāra* şi *nirvāṇa*, nu există ca cupluri de contrarii, ci sunt deopotrivă vacuitate (*śūnyatā*), vidul”[123].

Bodhisattva sunt invocaţi pentru puterea lor mântuitoare universală [124].

În Buddhismul Mahayana, Amithaba-Buddha (numit în buddhismul japonez Amida [125], are ca pereche pe zeiţa Kwannon, asimilată zeiţei Amaterasu din şintoism) este important pentru eshatologia sinelui întrucât el îl aşteaptă pe cel virtuos după moarte în Paradisul de Vest, iar în eshatologia lumii e important mesianicul Buddha-Maitreya, al viitorului, deşi Buddha însuşi nu a vorbit despre aceste ipostaze ale divinităţii cum sunt ele considerate în Mahayana [126].

Confucianism

Confucianismul, dintre religiile Chinei, a venit cel mai mult în întâmpinarea cultului străvechi al strămoşilor [127], atât la nivel oficial, susţinând riturile efectuate de Fiul Cerului (împărat) sau de nobili în care este asigurată celor decedaţi fericirea în lumea de dincolo în legătură strânsă cu existenţa unor descendenţi care să oficieze aceste rituri, cât şi la nivel popular, fiecare familie venerându-şi strămoşii alături de

---

[121] Mircea Eliade, o*p. cit*.., p. 298; Alfred Bertholet şi Hans von Campenhausen, *Dicţionarul religiilor,* trad. Gabriel Decublr, Ed. Univ. Alexandru I. Cuza, Iaşi, 1995, p. 307 : nirvana comparată cu «stingerea focului» (*Patacara*), Hinayana o descrie prin negaţii, iar Mahayana “în culori vii”.

[122] Alan W. Wats, *Calea Zen*, trad. Iulia Waniek, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, passim (cf. pp. 8, 21-29, 146)

[123] Heinrich Zimmer, *op. cit.*, p. 356 ; Peter Harvey, *op. cit.*, pp. 96-100; Joseph Masson, *Le Bouddhisme. Chemin de libération. Approches et recherches*, Desclée de Brouwer, 1975, pp. 60-63.

[124] Heinrich Zimmer, *op. cit*., p. 356.

[125] Alfred Bertholet şi Hans von Campenhausen, *op. cit.*, p. 16: Amida este japonezul pentru Amithaba, însemnând “lumină nesfârşită”, “un Dhyani-Buddha [al meditaţiei, n.n.], corespunzătorul ceresc al personajului istoric Buddha”.

[126] Entai Tomomatsu, *op. cit.*, pp. 137-139.

[127] Cf. Confucius, o*p. cit*., pp. 102-111: Desăvârşirea raporturilor cu lumea nevăzută.

zeii protectori, dar apelând şi la superstiţiile legate de divinaţie [128]. Confucius însuşi este un exemplu în acest sens, remarcându-se acribia cu care se ocupă de oficierea funeraliilor mamei sale. Confucius vorbeşte de destin, care poate fi ameliorat prin îmbunătăţirea educativă a metodei [129] — se poate spune că el se deosebeşte de Lao Zi prin aceea că vede propăşirea personală ca o urmare a unei lupte împotriva firii, iar Lao Zi vorbeşte de revenirea la firesc, dar în esenţă aici nu se află o contradicţie, întrucât Confucius se referă la firea actuală (pătimaşă), iar Lao Zi la redobândirea firii originare, nepătimaşe.

Strădaniile lui Confucius şi ale adepţilor doctrinei sale au fost îndreptate cu precădere în imanenţă, „mesianismul" învăţăturii dorind a se împlini pe două planuri: studiu (elevare) şi reformă socială [130]. Cu toate că susţine cultul strămoşilor, Confucius nu s-a pronunţat clar în privinţa lumii nevăzute, ceea ce a favorizat pătrunderea în China (dar şi în Japonia) a Buddhismului Mahayana al lui Buddha Atotmilostiv care sălăşluieşte în Paradisul de Vest [131].

Taoism

Lao Zi spune că rostul omului este ca el să ajungă «una cu Tao, şi Tao îl va lua cu sine» [132]. Moartea o dobândeşte omul în sine, ca moarte spirituală, înainte de moartea fizică, iar numai «trei părţi din zece» scapă de ea [133] — îndestularea este cauza morţii spirituale, iar înfrânarea determină nemurirea. Este adevărat că tradiţia taoistă a pus accent pe prelungirea vieţii pământeşti şi au existat numeroase aventuri spirituale în căutarea unei nemuriri terestre, de unde s-au dezvoltat medicina şi alchimia [134], dar a existat şi ideea persistenţei spirituale după moarte. Nu vom insista asupra legăturii dintre alchimia exterioară, a transmutării metalelor în aur, cu alchimia internă, a nemuririi fizice, prin activarea Câmpurilor de Cinabru dar este clar că aceste experienţe se înscriu în ideea religioasă universală a nemuririi şi a unei nostalgii paradisiace [135]. Lao Zi, însă, „nu pare să fi crezut în nemurirea fizică, nici în supravieţuirea persoanei umane. *Dao de Jing* nu se pronunţă lămurit în această privinţă" [136].

În privinţa „destinului", taoismul se deosebeşte net de confucianism, susţinând că el depinde de om şi astfel nici doctrina mandatului cerului (*tian ming*) pentru împărat nu ar avea temei [137].

---

[128] Cf. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Divinaţia, falsa prezicere a viitorului*, în *ST*, nr. 9-10, 1954, pp. 558-859 , divinaţia la chinezi, are metodele precizate în în *Yi King* (*Cartea Schimbărilor*)

[129] *Ibid.*, p. 103 : «Destinul (Ordinea Cerească) este firea noastră. Firea noastră este călăuzită de Metodă. Educaţia rectifică Metoda».

[130] Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. IV, Ed. Amacord, Timişoara, 2000, p. 79 sq.

[131] W. Gilbert Walshe, *Confucius*, pp. 16-19, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IV, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 19.

[132] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XXIII, p. 75.

[133] *Ibid.*, Versetul L , p. 134.

[134] Cf. C. P. Fitzgerald, *op. cit.*, pp. 233-240.

[135] *Ibid.*, pp. 257-262

[136] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 256.

[137] Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 520-521 : discursul confucianist despre *tian ming* e doar „orbire şi nebunie omenească", „ «Destinul meu este în mine, nu în cer» spun daoiştii".

«Cel care vrea să devie nemuritor în cer trebuie să împlinească 1300 de fapte bune ; cel care vrea să devie nemuritor pe pământ trebuie să împlinească 300 ».[138]

– În vederea obţinerii nemuririi terestre, dar şi veşnice în condiţiile dobândirii unei condiţii superioare, taoismul religios a dezvoltat tehnicile respiratorii (*qigong*), alchimia exterioară (obţinerea elixirului nemuririi pe bază de cinabru [139]) şi interioară (*nei dan*) care presupune existenţa a trei câmpuri de cinabru (în zona inferioară, medie şi superioară a organismului uman) şi practicarea unei sexualităţi contrare procreării care se presupune că ajută procesele alchimiei interioare [140]. Taoismul vorbeşte de iad, o închisoare în centrul pământului, iar *Kan-ying-p'ien* (*Cartea despre recompense şi pedepse*) descrie în amănunţime chinurile iadului [141].

Şintoism

În şintoism există ideea de infern („ţară a beznelor"), dar şi aceea că sufletele unora rămân lângă mormânt, în strânsă legătură cu cei vii: „casa sufletului" (*mitama - ya*) este un sanctuar domestic, unde se presupune că sufletele celor decedaţi îşi vizitează rudeniile în viaţă, femeia îşi depune «tăbliţa mortuară» lângă cea a bărbatului său, sunt aduse flori, oamenii îşi iau rămas bun de la strămoşi dacă pleacă de acasă [142]. Pentru a avea copii sunt îndeplinite riturile morţilor (influenţă confuciană), iar dacă nu pot avea urmaşi, adoptă [143].

8. În loc de concluzii.

Vom rezuma următoarele observaţii finale privitoare la antropologia marilor religii orientale.

Axis mundi – nevoia de reper sacru a omului [144] (altarul imperial la chinezi ; altarul sacrificiului brahmanic, în India) — legat de vocaţia preoţiei universale: omul are scopul de a fi preot în creaţie. Ideea se alterează adesea în religiile orientale prin sacrificialism excesiv, în substratul căruia se întrezăresc sacrificii umane (cf. puruşamedha); iar pe de altă parte apare amestecul ideii de sfinţenie cu sacralitatea păgână întruchipată de suveran, vrăjitor, ghicitor.

Ideea de *unitate-totalitate* – unicitatea principiului creator, respectiv caracterul creat al lumii fenomenale şi necreat al divinităţii creatoare şi proniatoare — se degradează (îndeosebi în India) prin considerarea lumii ca o manifestare a transcendenţei universale (Brahman) sau dimpotrivă a faptelor omului (în Saṃkhya-Yoga), transcendentul universal fiind redus la o rezultantă a lumii cu toate straturile ei

---

138 Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Credinţa în viaţa viitoare la diferite popoare şi în diferite religii*, în „Mitropolia Banatului", nr. 4-6, 1972, p. 178.

139 Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 521; Henri Maspero, *Le Taoïsme*, Publications du Musée Guimet, Paris, 1950, pp. 1-24 (Tehnicile corporale) şi pp. 25-41 (Tehnicile spirituale).

140 Jean Delumeau, *op. cit.*, trad., Ed., xxx, p. 538.

141 Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Credinţa în viaţa viitoare la diferite popoare şi în diferite religii*, în *MB*, nr. 4-6, 1972, p. 178.

142 *Ibid*; Id., *Riturile de înmormântare în diferite religii*, în *MMS*, nr. 1-2, 1961, p. 56.

143 Id, *Credinţa în viaţa viitoare la diferite popoare şi în diferite religii*, în *MB,* nr. 4-6, 1972, p. 178.

144 Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, & 141, trad. Mariana Noica, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 339 sq.

până dincolo de cele ale conştiinţei (zona transcendenţei pure) – fapt care se răsfrânge negativ asupra omului, văzut ca monadă spirituală solitară lipsit de comuniune. Greutatea conceperii ideii de comuniune interpersonală se poate sesiza şi în religiile Chinei, unde confucianismul tinde spre un „socialism" care acaparează personalitatea şi oboseşte prin rituri şi maniere ultraelaborate, iar taoismul tinde spre disoluţie socială. În buddhism se remarcă ambele aceste tendinţe: individualism ascetic sau dependenţa de comunitate (saṃgha), dar tensiunea este atenuată. Hinduismul a avut propriile sisteme teiste (în vechile Upanișade), la Śankara; iar buddhismul evoluează de la ateism (sau agnosticism) la teism — din nevoia izvorâtă din sentimentul religios universal al omului de a avea un reper unitar divin.

Idealul *purităţii*, exprimat prin abstinenţă, apare în toate aceste religii — uneori el este degradat prin motivarea orgiei (cf. în China antică[145]; în India, practici tantrice [146]) sau a beţiei (cf. unii taoişti). Idealul angelităţii (omul asexuat, care transcende condiţia naturală în această privinţă) este alterat în ideea de androginitate (cf. în taoism [147]) asemănătoare cu cea a grecilor antici.

Ideea *eternului început*, care la Sf. Grigorie de Nyssa înseamnă pornirea eternă spre Dumnezeu care nu poate fi cuprins – îşi găseşte un anume corespondent la Lao Zi [148] — dar este foarte adesea alterată în ideea ciclicităţii existenţei, cel mai pronunţat în religiile Indiei bazate pe învăţătura *karman* - *saṃsara*, care concordă cu o idee vagă despre divinitate : în faţa unui Dumnezeu personal şi creator, în dialog cu persoana umană, saṃsara nu mai are sens, ea este presupusă pe fondul ideii de impersonalitate a transcendentului generator al lumii (sau însumător al esenţei ei) : ideea de Dumnezeu chiar şi atunci când apare în dialog cu omul este aici mult diluată, fiind vorba ori de zeii clasici ori de Iśvara yoginilor. Această paralelă între disoluţia ideii de Dumnezeu şi confuzia în privinţa condiţiei umane concordă cu presupunerea de la începutul lucrării că înălţimea concepţiei despre om depinde de profunzimea concepţiei despre Dumnezeu.

Ca o consecinţă a confuziei asupra situaţiei omului în scara existenţei şi în raport cu eshatologia apare ezitarea asupra importanţei funcţiilor sufleteşti ale omului. Confucius se ocupă în egală măsură de raţiune (cunoaştere), voinţă (politeţe, reciprocitate, vitejie) şi sentiment (muzica), dar ele parcă nu sunt suficient închegate de o direcţie mistică aşa cum remarcă critica taoistă ; taoismul pe de altă parte supralicitează o mistică „pură", dar care îl poate izola pe om (totuşi este mult mai echilibrat în această privinţă decât religiile Indiei). În hinduism se găsesc toate tendinţele excesive în acest domeniu: raţionalism (*vīdhya*, gnoza autosuficientă vedantină sau Sāṃkhya, mai echilibrată în sistemul Sāṃkhya-Yoga prin practică), sentimentalism, voluntarism (practici devoţionale duse la extrem) – dar hinduismul şi-a

---

145 C. P. Fitzgerald, *op. cit.*, p. 49

146 Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Univers Enciclopedic şi Ed. Științifică, Bucureşti, 1999, p. 49.

147 *Ibid*., 255.

148 Lao Zi, *op. cit*., pp. 255-256; Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre desăvârşire*, în Scrieri II, P.S.B. 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, pp. 476-477.

creat uneori propriile reechilibrări parţiale prin Sāṃkhya-Yoga şi prin critica adusă de buddhism.

Afirmaţia mărturisitoare a lui N. Steinhardt, „Îndrăznesc să cred că două sunt noţiunile la care hinduismul şi budismul nu au acces: dragostea şi dragostea de viaţă” [149], are o mare putere de diagnoză, întrucât dincolo de orice înţelegere a credinţei sau a moralei, dacă «dragoste nu am, nimic nu sunt» (1 Cor. 13, 2), iar ideea că omul se află în trup şi în lume în condiţia unui prizonier care trebuie să scape de lanţurile sale, urmată de eliberarea ca dizolvare în neant, înlătură solidaritatea, dragostea dintre făpturi. Chiar dacă Bodhisattvii din Mahayana nu acced la nirvana până nu îi eliberează şi pe ceilalţi, dragostea nu este completă în ceea ce poate ea oferi, căci Mântuitorul Iisus Hristos dă sens acestei iubiri dintre oameni şi între oameni şi Dumnezeu - persoana noastră şi dragostea ei primeşte sens în Dumnezeu, Care nu nimiceşte ceea ce a creat, ci dimpotrivă, integrează totul armoniei cu El, nimic fiind numit „rău” de către Creator, ci «bun» şi «bun foarte» [150].

Antropologia creştină este echilibrată în trei puncte esenţiale ale ei: originea omului, raportul suflet-trup şi menirea omului. Dumnezeu creează toate bune, iar pe om îl face împăratul [151] acestor bunătăţi; omul nu apare aruncat într-o lume haotică, lipsită de direcţie, o lume a iluziei (maya), ci toate sunt chemate să graviteze armonios în jurul lui Dumnezeu încă de la crearea lor. Dacă omul este supus greşelii, aceasta se întâmplă în acest răstimp datorită dezechilibrului produs de păcat, iar nu pentru că lumea ar fi un cămin rău pentru om din veşnicie şi pentru totdeauna. Sufletul trebuie să guverneze trupul, îi este superior, dar trupul însuşi este bun – acest punct de echilibru al antropologiei este rar atins în afara tradiţiei iudeo-creştine, ca dovadă, aproape toate religiile Extremului Orient cad în extrema gnosticismului mediteranean, a repudierii trupului şi lumii materiale, cu excepţia poate a confucianismului, care este mai mult sociologie integrată în străvechea religie chineză bazată pe venerarea celor morţi, şi a şintoismului, foarte naturalist, iar în final influenţat de buddhism. Iisus Hristos nu cheamă lumea dinspre o dezamăgire, a lumii, spre una şi mai mare, a neantului – ca în religiile Indiei.

9. Rezumat.

Lucrarea tratează cinci religii orientale – hinduismul, buddhismul, confucianismul, taoismul, şintoismul – din punct de vedere antropologic, încercând să exprime o opinie creştin-ortodoxă, extrasă din Revelaţia biblică şi cea a Sfintei Tradiţii, în legătură cu concepţiile despre originea, alcătuirea, relaţionarea şi eshatologia omului prezentate în cadrul religiilor amintite. Antropologia religioasă este observată în strânsă legătură cu teologia, ca izvorând din sistemul teologic general.

---

[149] N. Steinhardt, *Primejdia mărturisirii*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1998, p. 149.
[150] Cf. *Ibid*., pp. 151, 153.
[151] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în Scrieri II, P.S.B. 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, cap. II, pp. 20-21.

În privinţa originii omului, hinduismul îşi argumentează ritualurile sacrificiale şi sistemul castelor pe baza antropogoniei [152]. Buddhismul, provenit din hinduism, este rezervat în a face speculaţii despre origine, la fel şi confucianismul. Taoismul vede apariţia omului ca o consecinţă a creării de către Tao (văzută mai mult ca o emanaţie) a „celor zece mii de fiinţe şi lucruri” rezultate din dualitatea *yin-yang*. Şintoismul spune că omul este creaţia zeilor (antropogonia ca rezultat al teogoniei, ca în toate marile religii politeiste). În general, aceste religii extrem orientale percep apariţia omului ca o consecinţă a apariţiei lumii , şi foarte adesea chiar ca pe un accident, ca pe o degenerare dintr-o stare iniţială perfectă de contopire cu marele tot. Este adevărat că se poate întrezări aici ceva din ideea creaţiei dumnezeieşti şi a căderii în păcat, dar fără echilibul necesar pe care teologia creştină îl păstrează prin separarea netă a celor două momente, totul rămânând în confuzia dată de contopirea într-o singură acţiune a apariţiei lumii şi a omului cu degradarea. Această notă a antropogoniei orientale se corelează cu diluarea ideii de divinitate şi a relaţiei omului cu ea – moralitatea, cu toate că este văzută importantă, nu reuşeşte să se contureze în direcţii sigure, remarcându-se oscilaţii între ascetism şi frivolitate, între sacrificialism şi venerare excesivă a naturii, lipsind sentimentul unităţii creaţiei şi al umanităţii în Dumnezeu – în creştinism oamenii fiind fiii Tatălui, prin Iisus Hristos şi cu lucrarea Sfântului Duh, şi, deci, simţind ca o necesitate ineluctabilă dragostea dintre ei şi dintre ei şi Dumnezeu [153]. Marile religii orientale au ideea de suflet nemuritor, dar, din punct de vedere creştin nu apare mulţumitoare concepţia despre destinul său, fie în varianta sălăşluirii lui finale între zei fie în aceea a eliberării care are ca destinaţie neantul, contopirea în ceva indefinit impersonal care absoarbe totul, care devalorizează concepţia despre om. Aceste religii ignoră relaţia privilegiată a sufletului cu trupul, pe care trebuie să îl spiritualizeze şi împreună cu care va învia la a doua venire a lui Hristos – în teologia creştină; materia şi lumea fiind văzute ca nedemne de eshatologie, fapt care nu este posibil în creştinism, întrucât Dumnezeu le-a creat pe toate «bune» şi «bune foarte» [154].

10. Summary.

This study was made about five oriental religions – Hinduism, Buddhism, Confucianism, Taoism and Shintoism – in anthropological point of view, trying to express a Christian-Orthodox opinion, extracted from the biblical Revelation and from the Holy Tradition, ralating to the conceptions about origin, making, relation and eschatology of man. The religious anthro-pology is observed in tight connection with theology from whom it springs.

About man’s origin, the Hinduism is argumenting his sacrificial rituals and the system of the casts on the ground of anthropogony [155]. The Buddhism and the Confucianism are reserved about this subject.The Taoism sees the apparition of man

[152] Ṛg-Veda X, 90, unde castele sunt văzute ca provenind din diferitele organe ale Omului Primordial, Puruṣa.

[153] Ioan 13, 34.

[154] Facerea 1, 4,10,12,18,21,31.

[155] Ṛg-Veda X, 90, were the casts are seen as comming from different parts of the First Man, Puruṣa.

as a result of Tao's creation (emanation) of the "ten thousand beings and things" comming from the dual yin-yang. The Shintoism says that the man is the creation of gods. This oriental religions are perceiving very often the man's apparition as an accident, a degradation from an initial perfect condition of fusion with the great whole. It is true that here could be found a similarity with God's creation and falling in sin, but without the necessary equilibrium which is preserved by the Christian theology, separating clearly that two moments, everything remaining in the confusion made by the fusion in one action of the world's apparition and degradation. This character of the oriental anthropology corelates with the diluting of the concept of divinity and man's relaton with it – morality, seen important, however didn't succeed to shape itself in certain directions, so that we could notice oscilations between ascetism and frivolity, sacrificialism and excesive veneration of nature, missing the feeling of creation's and humanity's unity *in God* – in Christian faith people are the sons of The Father, in Jesus Christ and by the work of The Holy Ghost, and so, feeling as an inevitable necessity their love between them and between them and God [156]. This big oriental religions have the concept of immortal soul, but, from Christian point of view appears as unsatisfactory the conception about his destiny, either as a final sitting with the gods, or as a liberation destined to the nothingness, the fusion with the indefinite impersonal something which absorbes everything, which devalues the conception about the man.

The statement of. N. Steinhardt, "I dare to belive that two are the notions to which the hinduism and the buddhism don't have acces: love and love for the life", has a great power of diagnosis, because beyond any missunderstanding regarding the faith and the moral, if I «have not love, I am nothing» (1 Cor. 13:2). If the Boddhisatvas don't reach nirvana until they free everyone else, this lşove s not complete in what can it offer, because Jesus Christ the Saviour gives sense to this love by integrating everything in harmony with Him, nothing being named or created (came to existance) as "bad". This religions are ignoring the priviledged relationship of the soul with the body, whom he must make more spiritual and whith whom it will resurect at the second coming of Christ – in the Christian theology; the matter and the world being seen as unworthy of eschatology, fact which is not possible in Christian faith because God created all «good» and «very good» [157]. Christian anthropology is equilibrated in his three essential points: man's origine, soul-body relationship, the purpose of the man. God creates everything good, and the man as the emperor of those goods; the man appears not thrown up into a chaotic world, without a direction, a world of ilusion (maya), but everything is called to gravitate in harmony around God from their very creation. If the man mistakes, this is happening in this time, altered by the sin, but not forever, the time is not fatally turning back to bad periods. The soul must govern the body, but the body itself it's not bad – this equilibrium point is rarely reached outside of the judeo-christian tradition, and as a proof, almost all Far Eastern religions are falling into the error of the mediteranean

[156] John 13:34.
[157] Genesis 1: 4, 10, 12, 18, 21, 31.

gnosticism: the repudiation of the body and of the material world, excepting the confucianism which is more a kind of sociology integrated into the old chinese religion based on the veneration of the dead, and excepting the shintoism, a naturalist religion influenced by the buddhism. Jesus Christ is not calling us from a dissapointment, the one of the world, to an other, bigger, of the nothingness, as in the religions of India.

OMUL ÎN VIZIUNEA ALTOR RELIGII DECÂT CEA CREŞTINĂ ŞI IUDAICĂ

Acest articol a fost elaborat în timpul realizării lucrării de doctorat. El redă aproximativ aceeaşi temă ca şi cel precedent, dar mult mai concis şi mai axat pe noţiuni stricte de antropologie, fără numeroasele conexiuni (ca în articolul anterior) cu domeniile învecinate.

Majoritatea religiilor care nu au învăţătura unicităţii fiinţei lui Dumnezeu sunt politeiste, panteiste, animiste sau o combinaţie a acestor concepţii. Modul în care este conceput în aceste religii omul, respectiv raportul său cu Dumnezeu, este adesea diferit de învăţătura revelată. Învăţătura despre om este dezvoltată în conformitate cu Revelaţia în mozaism şi în creştinism. În acest capitol vor fi prezentate concepţiile despre om din cele mai semnificative religii vechi sau actuale, începând cu miturile creaţiei la diferite popoare politeiste. Dintre religiile vechi, am punctat ideile antropologice esenţiale din antichitate la egipteni, mesopotamieni, greci, celţi şi daci, mayaşi-azteci şi incaşi. Multe dintre religiile vechi îşi continuă existenţa şi astăzi, iar în cadrul lor am evidenţiat concepţiile despre om în următoarele religii: zoroastrism, yoruba, hinduism, budism, confucianism, taoism, respectiv şintoism. La sfârşitul acestui capitol am adăugat ideile antropologice ale islamului, deoarece această religie, deşi propovăduieşte monoteismul nu are ca izvor principal de învăţătură Biblia, ci Coranul.

*

Cele mai vechi texte egiptene îl plasează pe Ptah în fruntea panteonului. Acesta se află la originea tuturor zeilor. Miturile primei dinastii au asemănări cu doctrina trinitară: Ptah are doar aparenţa soarelui (Atum) şi se manifestă ca spirit şi ca verb. Miturile egiptene ale creaţiei îl prezintă pe zeul solar, Ra-Atum-Kephri, ca fiind primul apărut din haosul acvatic primordial, Nu. Androginul Atum (dealul sau soarele la răsărit) şi-a creat un fiu şi o fiică, Shu (atmosfera) şi Tefnut (umiditatea), aceştia stabilind principiile vieţii, respectiv ale ordinii (*maat*). Atum (sau Kephri) şi-a căutat copiii cu ochiul lui Nu (tot o reprezentare solară), iar la întrevederea cu ei a plâns de bucurie. Din lacrimi au răsărit oamenii, iar apoi Shu şi Tefnut au născut alte divinităţi, care reprezintă marile elemente ale naturii, primele fiind Cerul şi Pământul (Nut şi Geb). Oamenii provin din fiinţa zeului solar, Ra, şi sunt imaginile lui. Ra a creat totul pentru oameni, inclusiv cerul şi pământul. Concepţia despre omenire are în centru Egiptul, cu locuitorii săi, consideraţi primii creaţi de zei. Primii oameni au complotat împotriva lui Ra şi zeii i-au pedepsit pe oameni.

Zeiţa Hathor a plănuit distrugerea completă a omenirii, dar a fost oprită de Ra.[1] Se poate observa cum în sfera ideilor cele mai înalte ale religiei politeiste a Egiptului se

[1] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, ed. cit., pp. 66-67.

află elemente asemănătoare cu Revelaţia. Ptah este părintele cu aparenţă solară care se manifestă şi ca spirit şi ca verb. Se păstrează, în contextul mitic specific, şi ideea creării omului după chipul divin, a proniei, respectiv a căderii de după crearea omului şi a pedepsei pe care aceasta a atras-o.

Religiile au un numitor comun în recunoaşterea spiritualităţii omului: la baza oricărei religii se află ideea că omul nu are în alcătuirea sa doar o parte materială, observabilă prin simţuri, dar perisabilă, ci şi una spirituală, nevăzută dar durabilă, de cele mai multe ori considerată, ca şi în creştinism, veşnică. Pornind însă de la această bază comună, se pot constata nu doar asemănări între celelalte religii şi învăţătura creştină ci şi deosebiri. Astfel, spre exemplu, în mitologia egipteană partea spirituală nu este văzută ca o unitate, ci ca o pluralitate de principii:[2] *ạkh* (rezultat din unirea dintre *ka* şi *ba*; „duh" care ajungea în lumea morţilor şi se putea reîncarna), *ka* (viaţa vegetativă, *vis vitalis*) şi *ba* (eul, „sufletul", spiritul care se întoarce în spiritualitatea divină a zeilor; manifestarea spirituală a unui om sau zeu în obiecte sau fiinţe aparţinătoare); umbra (*shwt*); numele (*ren*, esenţa intimă). În privinţa raportului omului cu Dumnezeu, mitologia egipteană favorizează confuzia dintre divin şi uman, îndeosebi în privinţa faraonului, zeu manifestat în umanitate.

*

Mesopotamia antică moşteneşte o pluralitate de tradiţii religioase. Potrivit acestora: (1) oamenii a apărut ca iarba; (2) au fost creaţi de lucrători divini, primind inima de la Nammu şi viaţa de la Enki; (3) au fost creaţi de zeiţa Aruru sau din sângele a doi zei Lağma. În Mesopotamia s-au descoperit cele mai vechi înregistrări scrise despre Potop, interpretând evenimentul pe fondul propriei religii, ca pe o pedeapsă a zeilor. Deşi în Mesopotamia există ideea de suflet, *napishtu*, care suferă mai puţin o disoluţie ca în religia egipteană, grija preponderentă a omului este de a se păstra ca entitate în contextul existenţei fără o preocupare directă de eshatologia sufletului, care apare mult prea îndepărtată. Mitologia mesopotamiană creează o atmosferă de pesimism în jurul destinului omenirii. Omul este marcat din momentul creaţiei de concepţia unei apariţii accidentale, ca rezultat al capriciilor zeilor, urmată de decizia acestora ca oamenii să fie sclavii lor veşnici, sortiţi să presteze munca grea în locul lor – concepţie care oglindeşte mentalitatea sclavagistă a societăţii antice mesopotamiene.[3]

*

Părerile despre originea omului sunt împărţite în mitologia greacă. O tradiţie relatează că oamenii şi zeii au aceeaşi provenienţă, din Gaia (Pământul). Altă tradiţie, prelucrată în *Theogonia* lui Hesiod, imaginează cinci epoci, corespunzătoare celor cinci rase omeneşti: de aur, argint, aramă, eroii, respectiv oamenii de fier. Prima rasă i se datorează lui Cronos, pierind odată cu înfrângerea sa, iar celelalte lui Zeus. Aceste cinci etape înfăţişează o involuţie, cu excepţia eroilor, pe care Zeus i-a trimis după moarte în Insulele Fericiţilor, în Apus, restaurându-şi tatăl, pe Cronos, ca rege al lor.

---

[2] Asist. Remus Rus, *Concepţia despre om în marile religii*, Teză de doctorat, în *GB*, nr. 7-8, 1978, pp. 715-915.

[3] Constantin Daniel, *Civilizaţia asiro-babiloniană*, Ed. Sport-turism, Bucureşti, 1981, p. 366. Constantin Daniel, Athanase Negoiţă, *op. cit.*, pp. XI-XII, 363. Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 49-51.

Prometeu – după unele tradiţii creatorul ultimei rase omeneşti – a intervenit în destinul ultimei rase, dorind să-l înşele pe Zeus, la Mekone, în privinţa jertfei ce i se cuvenea. Zeus a interzis folosirea focului de către oameni, dar acest simbol al puterii a fost furat pentru oameni de către Prometeu. Acest titan a fost pedepsit cu suferinţa veşnică, înlănţuit pe munte, iar pedeapsa a fost dată oamenilor odată cu prima femeie, Pandora, prin care au venit toate suferinţele în lume. Deucalion, supravieţuitorul potopului, aduce un sacrificiu aşa cum se stabilise la Mekone prin intervenţia lui Prometeu. Dar această jertfă este primită, iar relaţiile cu zeii se restabilesc în sensul păstrării unei distanţe cuviincioase din partea oamenilor. Religia greacă nu permitea o apropiere de zei, care îi supravegheau mereu pe oameni ca nu cumva să ajungă la fel de puternici ca şi ei. Dar o relaţie echitabilă cu zeii se putea păstra în măsura respectării dreptăţii (*dike*), stabilită prin Legea divină (*themis*). Zeii fixau şi puteau modifica destinul (*moira* sau *aisa*) oamenilor. Uneori zeii înşişi erau arătaţi ca supuşi destinului. Scopul omului era acela de a excela sau a atinge perfecţiunea (*arete*), iar efortul spre acest ţel avea efecte şi în veşnicie. Încălcarea Legii divine avea loc cel mai adesea printr-un orgoliu nemăsurat (*hybris*), pedepsit de zei, dar şi de comunitate. Lipsa unei perspective prea optimiste în veşnicia alături de zeii tradiţionali i-a făcut pe greci să caute satisfacţii spirituale în prezent. Astfel au descoperit „bucuria de a trăi", sacralizând condiţia umană împreună cu tot ceea ce poate omul realiza pozitiv prin fizicul şi spiritul său.[4]

*

Celţii şi dacii credeau în nemurirea sufletului. Însă între religiile celor două popoare existau numeroase diferenţe. Celţii aveau un panteon uşor de echivalat, după Iulius Caesar, celui greco-roman. Cercetările asupra culturii celţilor irlandezi confirmă această relativă compatibilitate cu politeismul grecilor, romanilor sau a altor popoare indo-europene, precum germanii sau arienii din India. Dacii dezvoltă însă o religie deosebită de acest model, astfel încât se poate vorbi în cazul ei de henoteism sau chiar, în unele forme mai elevate, de monoteism. Sunt cunoscuţi unii zei ai *tracilor*, precum Bendis (Artemis sau Demeter), Sabazios (Dionysos) ş.a. Dar la nordul Dunării, religia dacilor a evoluat diferit, îndreptându-se spre o formă mai mult sau mai puţin pură de monoteism. Lipsa unui panteon autohton dezvoltat al dacilor se coroborează cu informaţia lui Herodot că dacii „nu cred că există vreun alt zeu decât al lor" (*Istorii* IV, 94), zeu numit de Herodot Gebeleizis (probabil Zbelsurdos). Nu ştim prea multe despre crearea omului la *celţi* sau la *daci*, decât că omenirea este opera divinităţii. Spre deosebire de *celţi*, care legau nemurirea sufletului de reîncarnare, *dacii* credeau că devin nemuritori prin ritualuri iniţiatice învăţate de la Zalmoxis.[5]

Iată mărturia lui Herodot (*Istorii*, IV, 94-96 – Fontes I, pp. 48-51):[6]

---

[4] Mircea Eliade, *op. cit*., pp. 161-169.
[5] *Ibid*., pp. 316-339.
[6] *Fontes ad Historiam Dacoromaniae Pertinens*, vol. I-IV, Ed. Academiei Republicii Socialiste Române, Bucureşti: I (1964) (ediderunt Vladimir Iliescu, Virgil C. Popescu, Gheorghe Ştefan, Ab Hesiodo usque ad Itinerarium Antonini). Cf. Herodotus, *Histories*, in four volumes, Translated by A. D. Godley, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, William Heinemann Ltd., London, vol. I (Books III and IV) 1928.

IV, 94. Ἀθανατίζουσι δὲ τόνδε τὸν τρόπον· οὔτε ἀποθνῄσκειν ἑωυτοὺς νομίζουσι ἰέναι τε τὸν ἀπολλύμενον παρὰ Σάλμοξιν δαίμονα. οἱ δὲ αὐτῶν τὸν αὐτὸν τοῦτον ὀνομάζουσι Γεβελέϊζιν. διὰ πεντετηρίδος δὲ τὸν πάλῳ λαχόντα αἰεὶ σφέων αὐτῶν ἀποπέμπουσι ἄγγελον παρὰ τὸν Σάλμοξιν, ἐντελλόμενοι τῶν ἂν ἑκάστοτε δέωνται. πέμπουσι δὲ ὧδε. οἱ μὲν αὐτῶν ταχθέντες ἀκόντια τρία ἔχουσι, ἄλλοι δὲ διαλαβόντες τοῦ ἀποπεμπομένου παρὰ τὸν Σάλμοξιν τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας, ἀνακινήσαντες αὐτὸν μετέωρον ῥιπτέουσι ἐς τὰς λόγχας. ἢν μὲν δὴ ἀποθάνῃ ἀναπαρείς, τοῖσι δὲ ἵλεος ὁ θεὸς δοκέει εἶναι· ἢν δὲ μὴ ἀποθάνῃ, αἰτιῶνται αὐτὸν τὸν ἄγγελον, φάμενοί μιν ἄνδρα κακὸν εἶναι, αἰτιησάμενοι δὲ τοῦτον ἄλλον ἀποπέμπουσι· ἐντέλλονται δὲ ἔτι ζῶντι. οὗτοι οἱ αὐτοὶ Θρήικες καὶ πρὸς βροντήν τε καὶ ἀστραπὴν τοξεύοντες ἄνω πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀπειλέουσι τῷ θεῷ, οὐδένα ἄλλον νομίζοντες εἶναι εἰ μὴ τὸν σφέτερον.

IV, 95. Ὡς δὲ ἐγὼ πυνθάνομαι τῶν τὸν Ἑλλήσποντον καὶ Πόντον οἰκεόντων Ἑλλήνων, τὸν Σάλμοξιν τοῦτον ἐόντα ἄνθρωπον δουλεῦσαι ἐν Σάμῳ, δουλεῦσαι δὲ Πυθαγόρῃ τῷ Μνησάρχου· ἐνθεῦτεν δὲ αὐτὸν γενόμενον ἐλεύθερον χρήματα κτήσασθαι συχνά, κτησάμενον δὲ ἀπελθεῖν ἐς τὴν ἑωυτοῦ· ἅτε δὲ κακοβίων τε ἐόντων τῶν Θρηίκων καὶ ὑπαφρονεστέρων, τὸν Σάλμοξιν τοῦτον ἐπιστάμενον δίαιτάν τε Ἰάδα καὶ ἤθεα βαθύτερα ἢ κατὰ Θρήικας, οἷα Ἕλλησί τε ὁμιλήσαντα καὶ Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ, κατασκευάσασθαι ἀνδρεῶνα, ἐς τὸν πανδοκεύοντα τῶν ἀστῶν τοὺς πρώτους καὶ εὐωχέοντα ἀναδιδάσκειν ὡς οὔτε αὐτὸς οὔτε οἱ συμπόται αὐτοῦ οὔτε οἱ ἐκ τούτων αἰεὶ γινόμενοι ἀποθανέονται, ἀλλ' ἥξουσι ἐς χῶρον τοῦτον ἵνα αἰεὶ περιεόντες ἕξουσι τὰ πάντα ἀγαθά. ἐν ᾧ ἐποίεε τὰ καταλεχθέντα καὶ ἔλεγε ταῦτα, ἐν τούτῳ κατάγαιον οἴκημα ἐποιέετο. ὡς δέ οἱ παντελέως εἶχε τὸ οἴκημα, ἐκ μὲν τῶν Θρηίκων ἠφανίσθη, καταβὰς δὲ κάτω ἐς τὸ κατάγαιον οἴκημα διαιτᾶτο ἐπ' ἔτεα τρία. οἱ δέ μιν ἐπόθεόν τε καὶ ἐπένθεον ὡς τεθνεῶτα· τετάρτῳ δὲ ἔτεϊ ἐφάνη τοῖσι Θρήιξι, καὶ οὕτω πιθανά σφι ἐγένετο τὰ ἔλεγε ὁ Σάλμοξις. ταῦτά φασί μιν ποιῆσαι.

IV, 96. Ἐγὼ δὲ περὶ μὲν τούτου καὶ τοῦ καταγαίου οἰκήματος οὔτε ἀπιστέω οὔτε ὦν πιστεύω τι λίην, δοκέω δὲ πολλοῖσι ἔτεσι πρότερον τὸν Σάλμοξιν τοῦτον γενέσθαι Πυθαγόρεω. εἴτε δὲ ἐγένετό τις Σάλμοξις ἄνθρωπος, εἴτε ἐστὶ δαίμων τις Γέτῃσι οὗτος ἐπιχώριος, χαιρέτω. οὗτοι μὲν δὴ τρόπῳ τοιούτῳ χρεώμενοι ὡς ἐχειρώθησαν ὑπὸ Περσέων, εἵποντο τῷ ἄλλῳ στρατῷ.

IV, 94. Iată cum se cred nemuritori geţii: ei cred că nu mor şi că acel care dispare din lumea noastră se duce la zeul Zalmoxis. Unii din ei îi mai spun şi Gebeleizis [58]. Tot la al cincilea an ei trimit la Zalmoxis un sol, tras la sorţi, cu poruncă să-i facă cunoscute lucrurile de care, de fiecare dată, au nevoie. Iată cum îl trimit pe sol. Unii din ei primesc poruncă să ţină trei suliţe [cu vîrful în sus], iar alţii, apucînd de mîini şi picioare pe cel ce urmează să fie trimis la Zalmoxis şi ridicîndu-l în sus, îl azvîrle în suliţe. Dacă — străpuns de suliţe — acesta moare [59], geţii socot că zeul le este binevoitor. Iar dacă nu moare, aduc învinuiri solului, zicînd că e un om ticălos şi, după învinuirile aduse, trimit un altul, căruia îi dau însărcinări încă fiind în viaţă. Aceiaşi traci, cînd tună şi fulgeră, trag cu săgeţile în sus, spre cer, şi ameninţă divinitatea (care provoacă aceste fenomene), deoarece ei cred că nu există un alt zeu în afară de al lor [60].

IV, 95. Aşa cum am aflat eu de la elenii care locuiesc pe ţărmurile Helespontului şi ale Pontului Euxin, Zalmoxis despre care vorbesc — fiind doar un muritor — a fost rob [61] în Samos, şi anume al lui Pitagora, care era fiul lui Mnesarchos. După aceea, ajungînd liber, strînse bogăţii mari şi, după ce se îmbogăţi, se întoarse în patria lui. Întrucît tracii erau foarte nevoiaşi şi săraci cu duhul, Zalmoxis acesta — cunoscător al felului de viaţă ionian şi al unor deprinderi mai cumpănite decît cele trace, întrucît avusese legături cu grecii şi cu Pitagora, un însemnat gînditor al acestora — a clădit o casă pentru adunările bărbaţilor, în care [se spune] îi primea şi îi punea să benchetuiască pe fruntaşii ţării, învăţîndu-i că nici el, nici oaspeţii săi şi nici unul din urmaşii acestora nu vor muri, ci vor merge într-un anume loc unde vor trăi pururi şi vor avea parte de toate bunătăţile. În vreme ce săvîrşea cele amintite şi spunea lucruri de felul acesta, el a poruncit să i se clădească o locuinţă subpămînteană. Cînd a fost gata, [Zalmoxis] a dispărut din mijlocul tracilor şi, coborînd el în locuinţa lui de sub pămînt, a trăit acolo vreme de trei ani. Tracii doreau mult să-l aibă jelindu-l ca pe un mort. În al patrulea an, el le-a apărut şi, astfel, Zalmoxis făcu vrednice de crezare învăţăturile lui. Iată ce se povesteşte despre înfăptuirile lui.

IV, 96. În privinţa lui Zalmoxis şi a locuinţei sale subpămîntene nici eu nu resping cele spuse, dar nici nu le dau crezare prea mult; mi se pare, însă, că el a trăit cu mulţi ani înainte de Pitagora. Fie Zalmoxis om ori vreo divinitate de-a băştinaşilor, să ne mulţumim cu cele înfăţişate [62]. Aceşti [geţi], a căror fire era astfel, după ce au fost supuşi de perşi, urmară restul armatei.

*

Miturile *mayaşe* şi *aztece* îl prezintă pe om ca fiinţă centrală a cosmogoniei. Zeii s-au străduit în repetate rânduri să creeze generaţii de oameni. Acestea corespund unor ere aflate sub dominaţia unuia dintre zei: Tezcatlipoca a creat giganţii, fiind urmat de generaţiile create de Quetzalcoatl, Tlaloc, zeiţa apei, respectiv Tonatiuh. Fiecare generaţie a fost distrusă de un cataclism, iar ultima, cea actuală, va fi distrusă de cutremure. Doar câţiva morţi se bucură de o veşnicie în paradisul aflat în Răsărit, majoritatea sufletelor după moarte populând veşnic locuinţa morţilor, Mictlan, fără a se reîncarna. Credinţele incaşilor despre apariţia omului sunt diverse. Miturile lor vorbesc despre anumite locuri de origine, numite *paquarinas* (peşteri, izvoare ş.a.). Unele variante descriu crearea omului de către o divinitate, din lut, moment după care i se dă voie să iasă în lume la lumina lunii. Locuinţa morţilor este subpământeană, upamarca. Mai târziu s-a dezvoltat ideea unui rai celest şi a unui loc de suferinţă subpământean. Unele credinţe locale menţionează zborul sufletului celui mort la Creatorul său.[7]

Perspectiva ciclică asupra timpului este de sorginte mitică, potrivit căreia lumea suportă în mod fatal trecerea prin cicluri de regenerare, fiind neconformă cu învăţătura revelată. Astfel au fost epocile corespunzătoare celor patru rase la greci sau erele numite *yuga* în hinduism. Istoria ar fi, astfel, repetarea unor astfel de cicluri încheiate prin catastrofe care aşează lumea pe alte principii, care determină istoria unei noi ere. Începutul şi sfârşitul lumii se pierd în negurile unor imagini fabuloase despre

---

[7] Asist. Remus Rus, *art. cit.*, pp. 728-729.

lume.[8] Această mentalitate este prezentă frecvent în religiile necreştine, de la *Popol Vuh* a mayaşilor, la învăţăturile buddhiste şi hinduiste, respectiv mesopotamiene. În aceste condiţii este imposibil a gândi că lumea ar putea beneficia de condiţii superioare de spiritualizare, complet distincte de starea actuală în care binele este amestecat cu răul. Religiile monoteiste (ceştinism, iudaism, islam), însă, învaţă că a existat o săptămână a creaţiei şi a avut loc căderea primilor oameni în păcat. După aceea, istoria s-a desfăşurat în starea căzută, dar fără a fi lipsită complet de călăuzirea lui Dumnezeu prin Revelaţia Sa, iar în final omenirea este chemată să se bucure din nou, în cazul celor mântuiţi, de o viaţă fericită şi plină de prezenţa lui Dumnezeu după Judecata de Apoi.

*

În religia *zoroastriană*, care deţine şi astăzi un număr restrâns de credincioşi, omul a fost creat de către Ohrmazd, principiul binelui. Ahriman, principiul răului, a corupt materia, motiv pentru care se evită contaminarea cu materia coruptă a cadavrului. Omul este menit să lupte împotriva răului, aducându-şi, prin iubire, contribuţia la restaurarea finală a lumii de către Ohrmazd. După moarte, sufletul sălăşluieşte trei zile pe pământ, apoi trece Podul Chimvat, care corespunde momentului judecăţii particulare. Spiritele rele se străduie să atragă sufletul celui mort în iad, dar comunitatea credincioşilor îl poate ajuta prin ritualuri. Raiul şi raiul sunt temporare, lumea urmând să fie restaurată după învierea de la sfârşitul veacurilor.[9]

*

Miturile creaţiei indică, la toate popoarele politeiste, originea omului într-un act al uneia sau mai multe divinităţi din panteonul guvernat, de obicei, de o divinitate supremă. În aceste mituri este prezentă o concepţie insuficientă despre divinitate, faţă de ceea ce ne este revelat în Sfânta Scriptură despre Dumnezeu. Doar unele dintre atributele divinităţii se aseamănă cu cele revelate despre Dumnezeu, chiar şi în cazul divinităţii supreme a religiilor politeiste. Unele idei despre divinitatea supremă, opera creatoare a zeilor, respectiv relaţia lor cu omul îşi găsesc asemănări în învăţătura revelată. Astfel, în mitul creaţiei din religia popoarelor yoruba din Africa apare ideea că divinitatea supremă, Olodumare, este singura necreată, ea a creat toţi zeii, lumea văzută (*Aiye*) şi nevăzută (*Orun*) şi pe om.[10]

Modelul relaţiei divinităţii supreme cu lumea este unul antropologic: Olodumare este capul unui corp mistic alcătuit din zei (*orisha*), oameni şi restul creaţiei. Metafora are asemănări evidente cu imaginea Sf. Ap. Pavel despre Biserica al cărei cap este Hristos (***Ef.*** 4). Desigur că şi în acest caz, precum şi cu alte ocazii, atunci când ne referim la asemănările dintre alte religii şi creştinism, trebuie păstrate proporţiile. Învăţătura lui Iisus Hristos este culmea Revelaţiei supranaturale. Dar ea are

---

8 Cf. Mircea Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno (Archetipi e ripetizione)*, Edizioni Boria, 1968, pp. 179 sq. Id., *The Sacred and the Prophane*, trad. Willard R. Trask, Harcourt Brace Jovanovich, Orlando, Florida, 1987, pp. 77-91. Id., *Sacrul şi profanul*, trad. Brânduşa Prelipceanu, Ed. Humanitas, 1995, pp. 70 sq.

9 Asist. Remus Rus, *art. cit.*, pp. 729-730.

10 Mary Ann Clark, *Santería : correcting the myths and uncovering the realities of a growing religion*, Praeger, 2007, pp. 2, 31-44.

uneori corespondenţe în alte religii, apărute prin Revelaţie naturală, prin năzuinţa celor lipsiţi de îndrumarea Sfintei Scripturi, de a-l înţelege pe Dumnezeu şi lumea spirituală. În religia yoruba totul se susţine prin energia sau forţa ordonatoare spirituală pancosmică (*ashé*).

Oshanla, cel mai important orisha, a fost delegat de Olodumare să îl creeze pe om. Oamenii continuă sacrificiile începute de orisha, care s-au retras în cer (lumea spirituală, *Orun*). Orisha depind de sacrificiile şi cinstirea care li se aduc, dar şi ei le poartă de grijă oamenilor, ca posesori ai forţei spirituale, *ashé*. Cinstirea strămoşilor este sacră, iar comunitatea acestora (*egun*) este implicată în viaţa strămoşilor lor. Ca în cazul egiptenilor vechi, în religia yoruba se consideră că omul are mai multe suflete, îndeosebi trei: *emi* (respiraţia, forţa vitală), *ojiji* (umbra, dublul) şi *eleda* sau *olori* (eul, posesorul destinului personal). Reîncarnarea este considerată o binecuvântare pentru cei buni, care se sălăşluiesc o vreme în rai (*orun rere*) şi apoi se reîncarnează în sânul propriei familii. Iar sufletele celor păcătoşi se vor chinui în iad (*orun bururu*), fără a se mai întoarce în lumea celor vii.

*

Hinduismul este o religie politeistă heteroclită, cu numeroşi aderenţi. Primele învăţături hinduiste provin din *Vede* (1.500-1.000 î.Hr.), care sunt continuate de *Upanişade* şi de comentariile filosofilor din diferite epoci. Omul este văzut de către hinduşi ca o creaţie a zeilor. Cea mai frecventă imagine folosită în hinduism cu privire la apariţia omului este aceea a sacrificării unui Om Primordial, numit Puruşa (*Ṛg-Veda* X, 90). Doctrina castelor şi ritualul sacrificiilor hinduse îşi au originile în învăţătura că diferite categorii de oameni au apărut din anumite părţi anatomice ale lui Puruşa: casta brahmanilor din gură, *kṣatrya* din braţe, *vaiśya* din coapse, *śudra* din picioare. În realitate, casta inferioară, *śudra*, provenea din rândul băştinaşilor nearieni şi de aceea a fost privată de toate drepturile. Concepţia despre divinitate a evoluat de la politeismul antropomorfic al *Vedelor* spre tendinţe henoteiste în unele *Upanişade*, coroborate cu unificarea principiului universal, *Brahman*. Omul este aruncat de zei într-o lume a iluziei, *maya*. Această concepţie, precum şi tendinţa de a repudia trupul şi lumea materială, ca parte a *maya*, sunt contrare Revelaţiei, care ne învaţă despre crearea bună a întregii lumi (cf. ***Fac.*** 1,31), inclusiv a celei vizibile, materiale.[11]

Învăţătura morală a hinduismului se concentrează asupra respectării prescripţiilor conţinute de *Vede*, numite *dharma*. Scopul ultim al hindusului este acela de a obţine iluminarea şi eliberarea (*mokşa*) din ciclul reîncarnărilor. În sistemul yogin, omul ajunge de la ignoranţa (*avidya*) care îl leagă de lumea iluzorie (*māyā*, produsă de *Rudra-Şiva*) la eliberare (*mokşa*) prin cunoaştere sau gnoză (*vidya* sau *jñana*). Evoluţia spirituală este ajutată de devoţiunea (*bhakti*) către unul dintre zeii panteonului,

---

[11] Cf. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale – I - Hinduismul*, în *ST*, nr. 3-4 , 1974, pp. 343, 351. Id., *Starea actuală a Budismului*, în *ST,* nr. 5-6, 1956, p. 389. Mihai Martiş, *De la Bhārata la Gandhi*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pp. 36-38. Asist. Remus Rus, *art. cit.*, pp. 715-915.

respectiv pentru Işvara (Domnul), o divinitate care îl întruchipează prin excelenţă pe yogin. Yoga.[12]

Upanişadele încearcă să submineze atotputernicia brahmanilor, iar ceea ce reuşesc este să valorifice asceza interioară faţă de sacrificiile exterioare, prin efortul de identificare cu principiul divin universal (*tat tvam asi*, „acela [*Bráhman*] tu [*ātman*] eşti”). Însă casta brahmanilor reuşeşte chiar şi în condiţia noilor concepţii să îşi păstreze privilegiile, iar o dată cu ele să menţină adânc imprimată în mentalitatea indiană ideea reflectării ordinii cosmice în sistemul de caste.[13]

India este ţara cu cea mai mare aplecare spre ascetism din Orientul îndepărtat şi a fost mereu plină de oameni rătăcitori (*sannyāsin*) care practică asceza (*tapas*) prin yoga, îndeosebi cu devoţiune către Śiva sau Vişņu. În hinduismul modern, atât bărbatul cât şi femeia pot depune voturile ascetice, devenind *sadhu*, respectiv *sadhvi* (masc., respectiv fem.: bun, pios). Sihaştrii care se retrag din grijile lumeşti practicând o asceză aspră (exemplul *sanyāsin*-ilor) pot ajunge sfinţi (*ṛṣi*). Hinduismul propune două căi: a retragerii şi a dragostei. Calea devoţiunii (*bhakti*) cade însă şi în practici negative, îndeosebi în privinţa cultului orgiastic al cuplului Śiva-Durga, sau al unor tradiţii vişnuiste, din care provine tantrismul. Întrucât ideea despre divinitate nu este suficient de clară, fiind atenuată şi de impersonalism, rugăciunea are şi ea un pronunţat caracter magic, urmărind obţinerea de putere asupra propriei persoane sau a naturii – sunt utilizate mantras (sunete sacre), precum şi silaba sacră AUM (*oṃ*). Prin aceste practici se urmăreşte contopirea cu zeul.[14]

Conştiinţa este aceea care face legătura dintre sine şi imanenţă, fie personală, fie cosmică. În hinduism există tendinţa de a suprima orice legătură cu imanenţa, mergând până la o respingere a mentalului (*cittavṛtti*). Yoginul are de depăşit cinci obstacole: ignoranţa (*avidyā*), conştiinţa de sine (*asmitā*), ataşamentul (*rāja*), detaşarea (*dveṣa*), cramponarea de viaţă (*abhiniveśa*). Calea ascendentă în Yoga are opt trepte, iar Patañjali oferă cinci precepte negative şi cinci pozitive ale înnoirii spirituale. Corpul, în Yoga este adus şi el, ca şi conştiinţa, la unitate-imobilitate, tot prin *ekāgrata* — concentrarea asupra unui singur obiect, tehnică de revenire la conformitatea cu unitatea-totalitate universală. Practicând asceza personală, hindusul trebuie mai întâi să se purifice de greşală, fărădelege, păcat (*papa, adharma, anṛta*) practicând penitenţa (*prascitta*), individual sau cu ajutorul guru-lui. Există convingerea că „Nimeni, care face fapte bune, nu cade în nenorocire” şi „Cel ce face binele (...) nu merge nicidecum

[12] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, ed. cit., p. 275. Paul Deussen, *Filosofia Upanişadelor*, trad. Cornel Sterian, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1994, pp. 130 sq. *Advaita Vedānta, Gaudapāda-Śaṅkara-Sadānanda (Doctrina şi tratatele clasice)*, studiu şi trad. Ovidiu Cristian Nedu, Ed. Herald, Bucureşti, 2002, p. 31 sq.

[13] Drd. Remus Rus, *Funcţia preoţiei în marile religii*, în *ORT*, nr. 4 , 1973, p. 553, 556 . Pr. Asist. Dr. Alexandru I. Stan, *Rugăciunea în creştinism şi în alte mari religii*, în *ORT* , nr. 4 , 1983, p. 237.

[14] A. S. Geden, *Ascetism (Hindu)*, pp. 87-95, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, Ed. by James Hastings, Charles Scribner’s Sons, New York, 1955, pp. 90-95. Madeleine Biradeau, *Hinduismul. Antropologia unei civilizaţii*, trad. Ileana Busuioc, Ed. Symposion, 1996, p. 81 sq., 88 sq. Marie-Madaleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. III, trad. Marian Berlewi, Ed. Amacord, Timişoara, 1999, p. 201 sq. Jean Delumeau, *Religiile lumii*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, pp. 400-401.

pe calea cea grea" (*Bhagavad-Gitā* 6,40), iar păcatele capitale sunt considerate pofta, mânia, zgârcenia, ca izvor al tuturor celorlalte.[15]

În Upanișade apare ideea ubicuităţii suferinţei şi a necesităţii trezirii din iluzie (*māyā*), care va genera sistemul Sāṃkhya-Yoga. Acesta vizează eliberarea de *āvidya* (ignoranţă), respectiv împlinirea sinelui prin detaşarea de fenomenal. Întrucât în acest sistem lumea (*prakṛti*) nu mai este considerată ireală, ci doar generată de spirit şi opresoare a spiritului (*purușa*) prin ignoranţă, spiritul trebuie să găsească o cale de a se diferenţia de Cosmos. Această cale se află în Sāṃkhya ca şi cunoaştere şi în Yoga ca experienţă mistică. Însăşi *prakṛti* are o tendinţă teleologică de autodiferenţiere până la conştiinţa supremă de sine. Omul poate urma această tendinţă, urcând din treaptă în treaptă prin tehnicile yoga până la *samādhi*. Această stare a fost numită «enstază» de către Mircea Eliade. Urcarea treptelor spirituale duce la eliberarea în viaţă (*jīvan-mukta*, eliberatul în viaţă) şi stoparea circuitului transmigrării sufletului. Creştinismul învaţă dialogul între om şi Dumnezeu, or în yoga, dacă primul termen este bine accentuat şi definit, cel de-al doilea este neclar (cf. Iśvara) sau se estompează total în lipsa de perspectivă a unui impersonalism dezolant.[16]

Faptele omului duc la acumularea unor consecinţe care determină o viitoare reîncarnare. Ideea reîncarnării este contrară Revelaţiei, care ne învaţă că după moarte are loc judecata particulară, sălăşluirea sufletului în iad sau în rai, potrivit faptelor din viaţa pământească, iar la sfârşitul veacurilor va avea loc învierea de obşte, Judecata finală şi instaurarea împărăţiei veşnice a lui Hristos. Doctrina despre fapte (*karman*) şi reîncarnare (*samsara*) introduce şi o anumită ambiguitate şi pasivitate morală. Potrivit învăţăturii biblice şi patristice, spiritul omului este singurul înzestrat cu raţiune. Omul este chipul lui Dumnezeu în cadrul creaţiei (***Fac.*** 1,26 ş.u.). Învăţătura hindusă introduce o confuzie între natura omului şi cea a altor vieţuitoare, considerându-se că reîncarnarea unui suflet este posibilă în trupul animalelor sau chiar cu un suport biologic vegetal.[17]

*

Între învăţăturile originare ale lui Buddha nu ni se păstrează prea multe elemente legate de originea şi destinul omului. Principala preocupare a acestui înţelept indian din sec. VI î.Hr., a fost suferinţa umană. Învăţătura sa este schematizată de cinci adevăruri, respectiv o cale cu opt precepte (octuplă) pentru a-l elibera pe om din suferinţă. Dorinţa produce fapta, iar aceasta generează suferinţa. Răspunsul este găsit în pasivitate: a elimina dorinţa şi fapta. Budismul Hinayana respectă calea monastică a primilor învăţăcei ai lui Buddha. Călugărul practică asceza (*tapas*) în pădure pentru a

---

[15] Heinrich Zimmer, *Filosofiile Indiei*, trad. Sorin Mărculescu, Ed. Humanitas, 1997, pp. 202, 240. Drd. Ştefan Resceanu, *Concepţia Yoga şi atitudinea ortodoxă*, în *ORT*, nr. 4, 1974, pp. 689-690. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Marile religii necreştine actuale – I - Hinduismul*, în *ST*, nr. 3-4 , 1974, p. 361. Id., *Dreptatea în învăţătura principalelor religii actuale*, *ORT*, nr. 1, 1955, p. 52. *Bhagavad-Gītā* (6, 40), trad. şi coment. Sergiu Al-George, Ed. Herald, 1999, p. 89.

[16] Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. III, pp. 159, 167-168. Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 173, 263-273, 276. Drd. Ştefan Resceanu, *art. cit.*, pp. 692, 695.

[17] Pr. Prof. Ioan. G. Coman, *Învăţătura despre mântuire în vechile religii şi în Teologia Patristică*, în *ORT*, nr. 3, 1955, pp. 321-353.

ajunge *arhat*. Dar există şi posibilitatea renunţării la asceza aspră, după modelul lui Buddha (*sītibūtho*), prin alegerea căii de mijloc şi a simplităţii sănătoase. Mahayana teoretizează că *rupa* (aparenţele) sunt depăşite prin *prajna* (inteligenţa care discerne). Varianta Mahayana permite oricui îmbrăţişarea budismului, care este adaptat vieţii în familie şi în societate. Gânditorii Mahayana au introdus divinizarea lui Siddhartha Gautama Buddha ca zeu alături de alţi Buddha sau iluminaţi, respectiv Boddhisattva, care îşi amână iluminarea pentru îndrumarea oamenilor. Panteismul şi învăţătura despre reîncarnare este preluată de către budism din hinduism. Învăţătura despre eliberarea spiritului din lumea materială este văzută, în budismul Hinayana, în sensul disoluţiei totale în totalitatea spirituală a lumii, în starea de *nirvana*. Budismul Mahayana introduce noţiunea de *parinirvana* sau starea corespunzătoare sufletului care se sălăşluieşte într-un paradis împreună cu zeii, înainte de contopirea finală în *nirvana*.[18]

Principiile morale ale buddhismului provin din această năzuinţă spre eliberare, deci, în ultimă instanţă, dintr-o atitudine de sustragere din faţa suferinţei. De aceea e greu să decurgă de aici principii pozitive sau active. Buddhismul prevede cinci reguli negative pentru laici, înăsprite cu alte cinci reguli paralele pentru călugări. În *Dhammapada* scrie că iluminaţii sunt invidiaţi până şi de zei şi recomandă moralitate şi purificare celor care doresc să ajungă la iluminare. Totul este durere (*dukkha*), durerea e născută de dorinţă (*taṇha*) şi poate fi depăşită doar prin suprimarea dorinţei. Unii învăţaţi consideră că budismul nu învaţă pasivitatea, ci moderaţia, echilibrul, iar în interiorul acestei „drepte socotinţe" chiar strădania pentru eliberare.[19]

Nimic nu este mai grăitor în privinţa relaţiilor sociale decât deosebirea fundamentală a Budismului *Hinayana*, al *arhaţilor* (sfinţi) de cel *Mahayana*, al *boddhisattvilor*. Primii aleg eliberarea individuală, fără a se lăsa perturbaţi de ceilalţi, iar *bodhisattvii*, din adâncul sentiment compasiunii pentru comunitate (*saṃgha*), îşi amână eliberarea. La fel a procedat Buddha atunci când a fost ispitit de Māra (moartea) să intre în parinirvaṇa înainte de a propovădui Legea dar a refuzat această ispită. Buddhismul preia din hinduism ideea de *ahimsā* (nonviolenţă) şi dizolvă din interior raţiunea de a fi a castelor. Deşi nu îl preocupă reforma socială, Buddha primeşte în comunitatea sa pe oricine, indiferent de castă, cu egalitate de şanse. Se realizează o reformă în mentalitate, comparabil cu ceea ce reuşit Sf. Ap. Pavel, care nu putea stârpi sclavagismul vremii de unul singur, dar îi desfiinţează raţiunea de a fi prin ideea

[18] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Credinţa în viaţa viitoare la diferite popoare şi în diferite religii*, în *MB*, nr. 4-6, 1972, pp. 175-194. Id., *Marile religii necreştine actuale - II – Budismul*, în *ST*, nr. 5-6 , 1974, pp. 203-225. Id., *Marile religii necreştine actuale – I - Hinduismul*, în *ST*, nr. 3-4 , 1974, pp. 343-363. Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 481. C. A. F. Rhys Davids, *Ascetism (Buddhist)*, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, pp. 69-71. Albert Schweitzer, *Les Grands Panseurs de l'Inde* , Payot, Paris, 1936, p. 83.

[19] Prof. Diacon Emilian Vasilescu, *Ideea de progres în diferite religii*, în *ST*, nr. 1-2, 1949, p. 14. Id., *Marile religii necreştine actuale - II – Budismul*, în *ST*, nr. 5-6 , 1974, p. 211-212. Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 456-458. Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 288-291. Entai Tomomatsu, *Le Bouddhisme*, Libraire Félix Alcan, Paris, 1935, p. 117. *Dhammapada, Temeiurile legii*, 181-183, trad. Walter Fotescu, Ed. Herald, Bucureşti, 2001, p. 127.

frăţietăţii tuturor oamenilor înaintea lui Dumnezeu. Budismul menţine prioritatea bărbatului înaintea femeii şi a călugărului faţă de laic.[20]

În sistemele panteiste, precum în cele mai răspândite curente de gândire hinduiste, spiritualitatea omului se confundă cu o spiritualitate difuză a lumii, cvasi-divină sau chiar supra-divină în raport cu zeii hinduşi, spre deosebire de religiile monoteiste (creştinismul, iudaismul şi islamul), care Îl deosebesc clar pe Dumnezeu, Creatorul necreat al lumii, de spiritele create, între care şi sufletele umane. În hinduism şi buddhism, gândirea mistică ajunge foarte adesea la ideea că spiritul în starea lui superioară este lipsit de manifestare, spre deosebire de materie, care este manifestă, dar de cele mai multe ori privită ca *maya* – iluzie. De aceea şi starea de eliberare spirituală (*mokșa* în hinduism, *nirvaṇa* în buddhism) este privită, corespunzător, ca o aneantizare, o disoluţie în nonfiinţă. Creştinismul arată că, dimpotrivă, omul se împlineşte datorită relaţiei lui cu Dumnezeu, a comuniunii cu Sfânta Treime, prin participarea la plinătatea infinită a fiinţei Sale care este superioară ontologic creaţiei.[21]

*

Mitul chinez al creaţiei are în centrul său, ca în mitologia hindusă, un om arhetipal. Acesta, Pangu, a fost produs într-un ou de dualitatea cosmică *yin-yang*. Mitul seamănă cu acela al naşterii lui Brahma din oul primordial. Din Pangu şi oul său se formează cerul şi pământul şi toate fiinţele şi lucrurile. Oamenii s-ar fi format din insectele de pe trupul său.[22]

Gânditorul chinez Confucius (Kung-Zi, sec. VI-V î.Hr.) a fost preocupat îndeosebi de îmbunătăţirea relaţiilor sociale, de cinstirea strămoşilor şi de respectarea ritualurilor religioase. Confucianismul preia vechi tradiţii şi mituri chineze. Omul este văzut, în acest cadru religios, ca o operă a zeilor şi supus voinţei Cerului, personificat şi divinizat. Este prezentă aici, ca în toate marile religii ale lumii, ideea nemuririi sufletului. Doctrina despre viaţa spirituală este redusă în general la morala socială, fără prea multă insistenţă asupra destinului veşnic al sufletului.

Confucianismul urmăreşte ameliorarea personalităţii, care poate fi realizată de oricine aplicând Metoda, care înseamnă conformarea cu firea, cu calea (*Dao*) naturală. Aceasta este văzută altfel decât în taoism, adică prin prisma unui activism social specific doctrinei lui Confucius. Omul îşi îmbunătăţeşte Metoda prin educaţie şi astfel devine un exemplu care polarizează pozitiv societatea din jurul lui. Confucius, în contradicţie faţă de Lao Zi, susţine ideea perseverenţei, a luptei, a eroismului – fapte pe care Lao Zi le numeşte „acţiune", adică exces nefiresc în făptuire. Totuşi, nu trebuie neglijată valoarea internă a virtuţii: perfecţionarea personalităţii înseamnă „a-ţi alinia mintea inimii", pe calea unor condiţionări autoimpuse. Metoda este greu de dobândit,

---

[20] Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *Biserica Ortodoxă şi religiile necreştine* (teză de doctorat), în *ORT*, nr. 2, 1984 , p. 275. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Starea actuală a Budismului*, în *ST*, nr. 5-6, 1956, pp. 390-400. Albert Schweitzer, *Les Grands Panseurs de l'Inde*, Payot, Paris, 1936, pp. 91-93 (*ahimsā*), 111-113 (mila în Buddhismul Mahayana). Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Dreptatea în învăţătura principalelor religii actuale*, în *ORT*, nr. 1, 1955, pp. 53-55. Pr. Gheorghe Drăgulin, *Maitri şi Agapi. Iubirea de oameni în budism şi creştinism*, în *ORT*, anul XI, nr. 4 , 1959, pp. 604-619.

[21] Prof. Diac. Emilian Vasilescu, *Ideea de progres în diferite religii*, în *ST*, nr. 1-2, 1949, pp. 7-8.

[22] Jeremy Roberts, *Chinese mythology A to Z*, Facts On File, 2004, p. 92.

fiind imposibilă oamenilor o aplicare absolută a ei. De aceea, ea este însoţitoarea continuă a vieţii înţeleptului. Cunoaşterea de sine este, potrivit lui Confucius, premergătoare oricărei alte cunoaşteri şi un semn al omului nobil (*jun zi*). Consecinţele Metodei sunt înfrânarea, perseverenţa, dedicarea sincere şi complete, respectiv dobândirea unei virtuţi triple: reciprocitatea, cunoştinţa şi eroismul. La toate acestea se adaugă pietatea filială. Totul poate fi redus la armonie, despre care Confucius recunoaşte că nu poate fi realizată în viaţa aceasta.[23]

Dialectica creată în confucianism între imposibilitatea omului de a împlini Metoda absolută şi infinitatea ei evocă imaginea mult mai complexă, a Sfântului Grigorie de Nyssa despre infinitatea virtuţii. Omul este încurajat să persevereze deoarece totul începe cu primul pas şi continuă cu o creştere tenace. Entuziasmul pentru Metodă şi recunoaşterea valorii ei soteriologice pot fi constatate din afirmaţia lui Confucius: «De-aş înţelege Metoda într-o dimineaţă şi chiar seara să mor, cât de mulţumit aş fi ! ».[24]

Prin natura social-moralizatoare a doctrinei întemeietorului („mistică a iubirii sociale"),[25] confucianismul este foarte bogat în ceea ce priveşte reglementarea raporturilor cu semenii, care, mult mai mult decât în taoism, sunt văzuţi ca o societate. Echilibrul social se realizează prin educaţie. Iar educaţia se realizează prin stimularea omului de a se întoarce la principiile morale sănătoase, care în timpurile străvechi se realizau firesc. Confucius nu este un nostalgic al trecutului, cu toate că îşi ia exemplele de acolo, din societatea perfectă de altădată, nu este nici un gânditor utopic, chiar dacă nu i-a reuşit aplicarea politică efectivă în timpul vieţii lui. El este un revoluţionar, deoarece învăţătura sa avea să influenţeze adânc societatea chineză, ameliorând treptat mentalitatea politică. Cele trei mari direcţii ale respectului social, potrivit confucianismului, sunt îndreptate: spre părinţi, prin *respectul filial*; spre Suveran (sau nobilul superior), respectiv spre strămoşi. Venerarea strămoşilor preia cultul lor arhaic legat de fertilitate, crescând în importanţă odată rangul defunctului. Puterea lor magico-religioasă a strămoşilor se răsfrânge asupra ordinii universale, în centrul căreia se află împăratul (Fiul Cerului). Suveranul deţine mandatul ceresc (*Tian Ming*) şi se află în centrul ritualului (*li*) care leagă poporul de strămoşi. W. Gilbert Walshe arată că afirmaţia Sf. Ap. Pavel din ***Ro.*** 13,1 a fost anticipată de filosofia lui Confucius.[26] El afirmă într-adevăr o raţiune a cerului care guvernează relaţiile sociale, dar preceptele sale au fost bănuite de conaţionalii taoişti că se preocupă prea mult de exterioritatea relaţiilor sociale.

Strădaniile lui Confucius şi ale adepţilor doctrinei sale au fost îndreptate cu precădere în imanenţă, învăţătura împlinindu-se pe două planuri: studiu (elevare) şi reformă socială. Cu toate că susţine cultul strămoşilor, Confucius nu s-a pronunţat clar

---

[23] Confucius, *Preceptele lui Confucius*, trad. George Dulcu, Ed. Zalmoxis, Cluj-Napoca, 1994, pp. 9, 12-17.

[24] *Ibid.*, pp. 11-15; cf. şi pp. 42-43. Sf. Grigorie de Nyssa, *Marea cuvântare catehetică*, în *Scrieri* II, PSB 30, trad. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, 1998, Cap. XXI, p. 317– *PG* 45, col. 60 AB.

[25] Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. IV, Ed. Amacord, Timişoara, 2000, p. 72 sq.

[26] W. Gilbert Walshe, *Confucius*, pp. 16-19, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IV, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, pp. 18-19. Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 252-253.

în privinţa lumii nevăzute, ceea ce a favorizat pătrunderea în China (dar şi în Japonia) a Buddhismului Mahayana al lui Buddha Atotmilostiv (*Maitreya*) care sălăşluieşte în Paradisul de Vest.[27]

*

Lao-Zi a fost contemporan cu Confucius, iar învăţătura sa era preponderent mistică. În opoziţie faţă de Confucius, Lao-Zi predica retragerea din lume, pasivitatea în locul acţiunii. În opera sa, *Dao-De-Jing*, Lao-Zi preia din tradiţiile vechi noţiunea de cale (*tao*) pentru a-i da un sens cosmic şi mistic. *Tao* este atât forţa care a creat lumea şi o susţine, cât şi calea spirituală a omului. *Tao* pare a fi uneori divinitatea înseşi, alteori puterea acesteia. Învăţătura lui Lao-Zi, taoismul, descrie apariţia omului ca o consecinţă a creării de către Tao a „celor zece mii de fiinţe şi lucruri”, rezultate din dualitatea *yin-yang*. Această operă creatoare este mai mult o emanaţie: „Tao [*Dao*] zămisleşte Unul [*Yī*], Unul zămisleşte Doiul [*Èr*], Doiul zămisleşte Treimea, iar Treimea [*Sān*] zămisleşte *cele zece mii de fiinţe şi lucruri* (*wanwu*). / *Cele zece mii de fiinţe şi lucruri* îl poartă în spinare pe *yin* şi îl îmbrăţişează pe *yang* ; vidul (*chong*) şi suflul (*qi*) alcătuiesc armonia”.[28] Unul este înconjurat de vid sau fiinţa (*wei*) de nefiinţă (*wu*) şi astfel se realizează doimea (*yin-yang*), treimea fiind suflul (*qi*) dintre cei doi poli. Principiul cel mai important al vieţii spirituale este în taoism *wuwei* sau acţiunea fără efort. Gânditorii taoişti au fost preocupaţi de nemurirea omului, însă o căutau mai ales în plan pământesc.

În ceea ce priveşte trupul, el nu este desconsiderat în cultura chineză, iar în taoism se dezvoltă medicina (defăimată multă vreme de confucianism). Medicina tradiţională chineză se bazează pe suflul *qi*, căruia îi corespund suflurile vitale ale organelor. De aici derivă practicile respiratorii *qigong*. Dualismul *yin-yang* (feminin-masculin, pasiv-activ), preluat din antagonismele arhaice, este principiul călăuzitor al echilibrului psihofizic.[29]

Reflecţia asupra sinelui derivă în taoism din doctrina metafizică, din relaţia omului cu Tao (*Dao*). Omul trebuie să devină conform cu Tao, redobândind capacitatea naturii sale originare de a lucra cu non-acţiune. *De* reprezintă atât energia lui Tao, cât şi virtutea omului. Taoiştii consideră că virtuţile sunt naturale, iar nu autoimpuse formal şi exterior, după cum consideră procedează, greşit, confucianiştii. Din cauza acestei diferenţe, taoismul (inclusiv Lao Zi) nu dezvoltă explicaţii atât de detaliate şi sistematice asupra virtuţilor înseşi precum confucianiştii, ci se referă la ele doar în măsura în care sunt o reflectare umană a lui *de*. Virtuţile izvorăsc firesc din natura originară, neafectată de «acţiune», ori nu sunt virtuţi propriu-zise. Progresul în virtute este treptat şi doar cel desăvârşit şi-l însuşeşte cu adevărat. Principiul non-acţiunii spune că omul, revenind la natura sa originară, netulburată de «acţiune», se

---

[27] Marie-Madaleine Davy, *op. cit.*, vol. IV, Ed. Amacord, Timişoara, 2000, p. 79 sq. W. Gilbert Walshe, *Confucius*, pp. 16-19, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IV, Ed. by James Hastings, Charles Scribner’s Sons, New York, 1955, p. 19.

[28] Lao Zi, *Cartea despre Tao şi virtuţile sale*, trad. Şerban Toader, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, versetul XLII, p. 120.

[29] *Ibid.*, pp. 35-36. Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 243, 246.

aseamănă cu Tao. El devine astfel chibzuit, înţelept, nu produce exces, poate desăvârşi lucrul început pentru că ia în considerare dificultatea naturală şi nu se supraevaluează. Ca în confucianism, se pune problema infinităţii virtuţii şi a optimismului care trebuie să-l caracterizeze pe cel ce porneşte pe calea virtuţii, întrucât totul începe cu primul.[30]

Omul Sfânt este imaginea lui Tao pe pământ, iar prin aceasta, ca şi Tao, nu poate fi înţeles printr-o evaluare superficială. El este plin de «virtute tainică» (*xuan de*), ca un copil, căruia îi sunt naturale smerenia şi prevederea sau ca un lemn neprelucrat, deci plin de potenţialitate. Putem recunoaşte o serie de sfaturi sau exemple asemănătoare în spirit cu cerinţele Evangheliei. Taoistul învaţă de la Lao Zi să se ferească de impuritatea sufletească şi trupească. Omul Sfânt este smerit şi altruist, caută simplitatea şi nesocotinţa de sine, pacea sufletească, puritatea şi chiar feciorelnicia.[31]

Taoismul este mai puţin dezvoltat la nivelul meditaţiei asupra relaţiilor sociale, datorită recomandării neimplicării politice pe care o face pe baza principiului non-acţiunii. Perfecţionarea interioară se repercutează asupra relaţiilor cu semenii: „Omul Sfânt îşi slujeşte semenii fără ca ei să prindă de veste”, devenind «vale pentru semeni» [*qu, qi*],[32] care îi conduce spre Tao. Dăruirea totală de sine este singura care îl poate mântui pe om. Lao Zi condamnă războiul în termeni foarte categorici, arătând înţelegere pentru apărarea inevitabilă. El respinge ferm ideea războiului pentru falã sau stăpânire a unui teritoriu mai mare care nici nu ar putea fi guvernat mulţumitor pentru toţi locuitorii ei. După el, este mai bine ca ţările să fie mici, cuprinzând comunităţi omogene în credinţă şi cultură. Preţuind pacea şi libertatea personală, Lao Zi se arată împotriva pedepselor ca metodă pedagogică (spre deosebire de Confucius), deoarece ele pot aduce doar roade superficiale, nu contribuie la transformarea lăuntrică a omului şi îl pot compromite pe cel care le aplică. Taoismul este o doctrină care respinge prozelitismul. Cel care-l caută pe Tao va ajunge la el şi nimeni care nu are latura spirituală lucrătoare, orientată instinctiv spre Tao, nu va putea deveni taoist: „Nu devii daiost; daoist eşti”. Atât Confucius, cât şi Lao Zi considerau că toleranţa trebuie să se răsfrângă asupra tuturor, inclusiv a celor care nu merg pe calea desăvârşirii. În relaţiile cu semenii, Lao Zi laudă milostenia, blândeţea şi stăpânirea de sine până la sacrificiu, mai ales în ceea ce-l priveşte pe conducător. Taoismul a contribuit în China la emanciparea socială a femeii.

Ca bază a doctrinei taoiste în privinţa relaţiei omului cu universul se află dialectica fiinţă-nefiinţă (*wuji / taiji*). Acest reazem al fiinţei constă în posibilitatea omului de a-l dobândi pe Tao meditând la armonia naturii originare a lucrurilor şi urmând astfel calea Cerului şi a Pământului. Deşi afirmă posibilitatea unei „revelaţii naturale”, Lao Zi este împotriva activismului, inclusiv în cunoaştere, considerând că omul poate dobândi toată cunoaşterea de acest fel «fără a păşi dincolo de prag». Cel înzestrat cu Tao, prin faptul că participă la forţa creatoare şi Proniatoare, dobândeşte nu numai imortalitate a sinelui, ci şi infailibilitate în raport cu natura, putere asupra

[30] Lao Zi, *op. cit.*, p., 39-41, 61, 117, 123, 162-164, 190.
[31] *Ibid.*, pp. 37, 66, 68, 81, 88, 122, 167,180.
[32] *Ibid.*, Versetul XXVIII, p. 85. *Ibid.*, p. 90, 92, 149, 151, 158, 161, 184, 190, 192. Drd. Remus Rus, *Funcţia preoţiei în marile religii*, în *ORT*, nr. 4 , 1973, p. 559.

universului. Universul este reglat de cicluri ascunse, progresiv şi regresiv, iar anomaliile sau dezastrele care se produc uneori sunt efectele interacţiunii perioadelor ascunse (*dun jia*). Omul se află în *rezonanţă* (*ganying*) cu universul, fiind el însuşi un univers care deţine propriile spirite interioare.[33]

În privinţa destinului, taoismul se deosebeşte net de confucianism, învăţând că el depinde de om şi astfel nici doctrina mandatului cerului (*tian ming*) pentru împărat nu ar avea temei. În vederea obţinerii nemuririi terestre, dar şi veşnice, prin dobândirea unei condiţii superioare, taoismul a dezvoltat tehnicile respiratorii (*qigong*), alchimia exterioară (obţinerea elixirului nemuririi pe bază de cinabru) şi interioară (*nei dan*). Alchimia interioară presupune existenţa a trei câmpuri de cinabru (în zona inferioară, medie şi superioară a organismului uman) şi implicarea sexualităţii în calea spirituală. Ca şi în alte religii, destinul sufletului după moarte este diferenţiat în taoism în funcţie de moralitatea vieţii pământeşti. Iadul este văzut ca o închisoare în centrul pământului, iar *Kan-ying-p'ien* (Cartea despre recompense şi pedepse) descrie în amănunţime chinurile iadului.[34]

*

Conform miturilor religiei şinto a Japoniei, oamenii descind din zei, *kami*, de origine animistă. Zeităţile şinto sunt la origine forţe invizibile care guvernează natura, cu natură dublă, bună şi rea (*ara-mi-tama*, spirit de violenţă şi *nigi-mi-tama*, spirit de blândeţe), pe care şi-o exprimă în funcţie de circumstanţe. Cuplul de zei Izanagi şi Izanami iau naştere din haosul primordial şi devin creatori ai zeilor şi ai oamenilor. Amaterasu apare din ochiul drept al lui Izanagi după ce Izanami moare şi rămâne în Ţara de Beznă. Omul (*hito*) este alcătuit dintr-o parte spirituală asemenea zeilor, *hi* (suflet), şi dintr-o parte corporală, circumscrisă, *to* (loc).[35]

Ca şi în confucianism, în şintoism împăratul (*mikado*), care oficiază sărbătorile, deţine privilegiul legăturii celei mai directe cu divinitatea. Dar în şintoism, *mikado* este el însuşi zeu (*iki-gami*).[36] Prin intermediul sanctuarelor şi a riturilor oficiate (îndeosebi în legătură cu ciclurile naturii), practicantul şintoist este protejat de *kami* ca un *copil al zeilor*. Sacrificiul la japonezi apare mai ales din recunoştinţă pentru binefacerile zeilor. Iniţial şintoismul nu dispune de precepte morale clare, dar ulterior se dezvoltă ideea că greşeala (*tsuni*) este reprobabilă înaintea zeilor. Şintoismul încurajează abstinenţa sau postul înainte de sărbători, respectiv pentru binele comunităţii. Comunitatea călugărilor şintoişti a elaborat un sistem de coduri (*ritsu-ryo-seido*), fiind foarte apreciată calitatea onoarei personale şi a celei datorate maestrului.

Japonezii au considerat că pot stabili o legătură cu divinitatea prin divinaţie şi prin inspiraţie, dar „comuniunea cu Zeitatea nu a fost niciodată imaginat în forma

[33] Lao Zi, *op. cit.*, Versetul XI, p. 47, 79, 128. Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 519-521.

[34] Henri Maspero, *Le Taoïsme*, Publications du Musée Guimet, Paris, 1950, pp. 1-24 (Tehnicile corporale) şi pp. 25-41 (Tehnicile spirituale). Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 520-521, 538. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Credinţa în viaţa viitoare la diferite popoare şi în diferite religii*, în *MB*, nr. 4-6, 1972, p. 178.

[35] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, trad. De Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 256 sq. Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 578-604.

[36] Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *art. cit.*, p. 242.

mistică înaltă care a fost gândită la alte neamuri".[37] Unii filosofi ai religiei şinto au socotit credinţa lor o formă de monoteism (ex. Izawa Nagahide, sec. XVIII), zeii fiind manifestarea divinităţii unice (Kunitokotachi-no-kami), iar alţii o consideră panteism (ex. Senge Takazumi, sec. XIX).[38]

Universul vizibil este o reflectare a lumii *kami*-lor, iar legătura kami-oameni-natură este foarte strânsă, fără opoziţie, o aşa-numită „legătură de sânge".[39] Sufletele ajung după moarte în infern („ţară a beznelor"), dar unele rămân lângă mormânt, în strânsă legătură cu cei vii. Cultul eroilor şi al strămoşilor venerabili ajunge să-l egaleze pe cel al kami-lor, integrându-se perfect în el. „Casa sufletului" (*mitama - ya*) este un sanctuar domestic, unde se presupune că sufletele celor decedaţi îşi vizitează rudeniile în viaţă. Pentru a avea copii sunt îndeplinite riturile morţilor (influenţă confuciană), iar dacă nu pot avea urmaşi, adoptă.

*

Islamismul este o religie monoteistă, care se îndepărtează însă de unele învăţături ale Scripturii. Potrivit *Coranului,* omul este creat de către Dumnezeu, dar consecinţele păcatului strămoşesc nu se transmit la urmaşii lui Adam şi Eva. Viaţa pământească ar fi, astfel, doar rezultatul propriilor fapte ale fiecărei persoane umane în parte, fără să se ia în considerare condiţia căzută a neamului omenesc. Islamicii accentuează ideea predestinaţiei, deşi nu renunţă la responsabilitatea omului în faţa judecăţii lui Dumnezeu. Eshatologia islamică nu respectă învăţătura revelată, întrucât elimină noţiunea transfigurării sau a spiritualizării celor mântuiţi care vor învia la sfârşitul veacurilor. Atât raiul în care se sălăşluieşte sufletul după moarte, cât şi împărăţia finală a lui Dumnezeu sunt concepute în termenii desfătărilor pământeşti.[40]

*

Elemente ale Revelaţiei le găsim dispersate în toate religiile, astfel încât unele idei religioase despre om ale acestora corespund învăţăturii creştine. Astfel, credinţa în crearea omului de către divinitate, existenţa sufletului, respectiv nemurirea lui sunt universale. Dar aceste puncte comune sunt interpretate potrivit sistemului fiecărei religii.[41]

În religiile politeiste, crearea lumii şi a oamenilor este atribuită unuia sau mai multor zei din panteon. Sufletul nu este întotdeauna înţeles cu o natură unitară. Unele religii ataşează credinţei în nemurirea sufletului reîncarnarea sau, în plan universal,

---

37 M. Revon, *Communion with Deity (Japanese)*, pp. 774-772, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, pp. 774-775.

38 Victor Kernbach, *Dicţionar de mitologie generală*, Ed. Albatros, Bucureşti, 1983, p. 636.

39 Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 593. Edmond Rochedieu, *Le Shintoïsme et les Nouvelles Religions du Japon*, Éditions Garnier Frères, Paris, 1968, pp. 78-81.

40 Dr. Irineu Mihălcescu, *op. cit.*, pp. 351, 353. Harzat Mirza Ghulam Ahmad de Quadian, *La filosofía de las enseñanzas del Islam*, Misión Ahmadía del Islam, 1997, pp. 1-17 ş.a. Cf. Pr. Prof. Remus Rus, *Istoria filosofiei islamice*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1994, pp. 49-56, 315-317.

41 Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Deosebirile esenţiale dintre creştinism şi celelalte religii*, în *MMS*, anul XLIV, nr. 3-4, 1968, pp. 163-173. Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *Poziţii principiale ale ortodoxiei faţă de celelalte religii*, în *ORT*, nr. 4, 1969, pp. 507-523. Pr. Asist. Alexandru I. Stan, *art. cit.*, pp. 151-281. Drd. Remus Rus, *Poziţii creştine faţă de religiile necreştine*, în *ORT*, nr. 2 , 1973, pp. 264-276.

ciclurile istorice, cu epoci sau generaţii succesive. Faţă de acestea, Biserica învaţă monoteismul şi unitatea sufletului. Omul are un singur suflet, fiind o persoană distinctă. Fiecare om este un chip unic al Creatorului, aflat în dialog cu El şi cu semenii săi.

Toate religiile conţin precepte morale şi argumente pentru necesitatea vieţii morale, atât în vederea relaţionării corecte a omului cu divinitatea în viaţa aceasta, cât şi ca mijloc de asigurare a unei vieţi veşnice fericite a sufletului. Smerenia, dragostea pentru aproapele, devoţiunea pentru divinitate, respectul pentru părinţi ş.a. sunt virtuţi universale. Omorul, furtul, impietatea faţă de divinitate ş.a. sunt considerate fărădelegi în toate religiile. Cu toate acestea, limitele care încadrează diferite fapte concrete ca păcate sau virtuţi diferă atât de la o religie la alta, cât şi în curentele aparţinătoare anumitor religii. În hinduism, budism sau taoism găsim atitudini contrare în privinţa castităţii, a călugăriei, a dietei alimentare şi a altor practici sau obiceiuri care ţin de viaţa socială şi morală. Nici islamul, o religie unitară politic, un a fost scutit de interpretări foarte variate ale vieţii morale în baza Coranului. Tendinţe extreme care au apărut şi în creştinism, precum laxismul sau puritanismul, se observă în toate religiile. Cercetând, însă, atât creştinismul cât şi celelalte religii în textele fundamentale şi în dezvoltările lor echilibrate, în concordanţă cu originile lor, putem găsi multe puncte comune în sprijinul unei vieţi morale pozitive.

Eshatologia creştină, atât cea personală cât şi cea universală, cuprinde ideea vieţii veşnice, lipsită de reveniri într-o lume comparabilă cu aceasta. Sufletul îşi continuă, mai întâi, existenţa după moarte, fie în rai fie în iad, după judecata particulară, în conformitate cu faptele de pe pământ. Credinţa în sălăşluirea sufletului după moarte într-o lume a celor morţi (iad sau lume a umbrelor) este universală. Localizarea acestui sălaş al morţilor este de obicei subpământeană. O mare răspândire are şi ideea că sufletele celor sfinţi ajung în ceruri sau într-un paradis localizat de obicei la extremele punctelor cardinale: Apus (la greci, budişti) sau Răsărit (la mayaşi). Perspectiva sălăşluirii în rai este, însă, umbrită uneori de condiţia unei calităţi prestabilite, ca aceea de titan pentru cei ce se sălăşluiesc în Insulele Freiciţilor din mitologia greacă.

Din învăţătura creştină aflăm că după învierea de obşte şi Judecata de Apoi, sufletul reunit cu trupul se va sălăşlui în împărăţia veşnică a lui Dumnezeu sau în iadul cel veşnic. Potrivit perspectivei creştine, reîncarnarea nu se poate susţine, întrucât destinul personal al omului este legat de relaţia sa cu Dumnezeu. Călătoria vieţii noastre se încheie cu înfăţişarea sufletului înaintea Creatorului, care îi determină starea de dincolo de moarte. Omul nu se află într-o întreprindere solitară a unei împliniri de sine, ghidată doar de nişte legi cosmice impersonale. Rostul vieţii omului este asigurat de dialogul său cu Dumnezeu.

EL PROBLEMA DEL *FILIOQUE* EN EL DIÁLOGO ECUMÉNICO ORTODOXO-CATÓLICO ACTUAL

Serban George Paul Drugas
drd. en Bioética, bajo la dir. del Prof. Dr. D. José Román Flecha Andrés
Curso: La actualidad del Ecumenismo
Prof. Dr. D. Fernando Rodríguez Garrapucho
Mayo, 2006.

1. Introducción.

La Iglesia, en cuanto es el Cuerpo de Cristo debe seguir su enseñanza. La oración más ardiente hecha por Cristo, en la noche previa de su crucifixión se refería a la unidad completa de sus seguidores (Jn. 17, 21: "para que todos sean uno, como tú, Padre estás en mí, y yo en tí"). Viendo las diferencias doctrinales que aparecieron en el tiempo entre los cristianos, la Iglesia tiene que sentirse responsable buscar el rehecho de la unidad. Somos responsables todos con esto, ortodoxos, católicos y protestantes, tras de todo tipo de eclesiología que la asume cada uno. Podemos que decir que a través de un aumento en la madurez del ecumenismo, la relación que ahora tienen las confesiones cristianas entre ellas es mucho mejor, y bien distinta de lo que teníamos en el pasado, como las luchas polémicas de la Edad Media. Sin embargo, con la misma claridad sabemos que no podemos aceptar un irenismo falso y dejar los problemas que nos separan no resueltas (*Unitatis redintegratio* [1]). Esto no significaría no gozar de los progresos ya conseguidos. Aquí se puede plantear una pregunta sobre el problema del Filioque, que la presentará en tres puntos:

(1) Si (supongamos) el problema del Filioque sería el solo no resuelto y todas las otras diferencias entre la ortodoxia y el catolicismo recibirían una respuesta convenible por ambas partes;

(2) Y si se decidiría en todas las confesiones cristianas que este problema necesita una respuesta común, de tal manera que tendría que mantenerse fuera del núcleo común, y así, también del Credo niceno-constantinopolitano común, que solas se impongan a todos los fieles de cada confesión como base dogmática recibida por todos con toda la claridad;

(3) Entonces: ¿Las Iglesias, católica y ortodoxa, podrían ya tener una comunión (*koinonía*) verdadera y total?

Sé que no soy yo quien puede responder a esta pregunta, tampoco puede hacerlo cualquier hombre particular, sino la Iglesia sola en su conjunto, como el campo

---

[1] DECRETO ***UNITATIS REDINTEGRATIO*** SOBRE EL ECUMENISMO, * *Roma, en San Pedro, 21 de noviembre de 1964.* *PABLO, Obispo de la Iglesia Católica http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html.

donde se manifiesta la revelación de Dios, la obra del Parácleto (Jn. 15,26; 14,26), del Espíritu de Dios que "sopla donde quiere".[2]

Pero podemos, sin embargo, creer que este podría ser el camino hacía la deseada comunión total. Tenemos también argumentos contra un escepticismo radical, y esto sin cruzar los límites de una conciencia razonable sobre las relaciones ínter confesionales. Nuestra confianza se basa en el hecho que Dios no ocultará nunca de sus ojos el esfuerzo sincero, el deseo hacía la unidad que era querida por Él con mucho tiempo antes de la nuestra historia del ecumenismo actual, como da testimonio el texto de Juan XVII.[3] Jesucristo nos da ánimo en un lugar de la Escritura el cual puede ser empleado también aquí: "Para los hombres, imposible, más para Dios todo es posible" (Mt. 19,21). Esta no significa una pasividad por el lado del hombre, sino el contrario: que la gracia de Dios siempre obra en los esfuerzos sinceros del hombre hacía la verdad y hacía una vida moral. Y el esfuerzo actual de los cristianos "que sean uno", como siempre quisiera Jesús, es un afán para la verdad, porque busca la fe común, y hacía una moralidad mejor, porque busca poner en el lugar de la interminable venganza el arrepentimiento y el amor. El amor porque esta actitud atrae la gracia unificadora de Dios a nosotros. Y el arrepentimiento porque nadie es puro e incontaminado por el mal del mundo, ninguna comunidad, sea también eclesiástica, está sin errores.

Recordamos que Jesucristo en Apocalipsis amonesta unas de sus Iglesias que no eran heréticas. Muchas veces, los cristianos, o unas comunidades cristianas, sean ellas ortodoxas, católicas o protestantes no se elevan a la altitud moral que las exige su misión cristiana. Porque la pertenencia a una comunidad no demuestra la propiedad de la verdad y de la moralidad, sino es algo que nos exige vivir en la verdad y en la moralidad. Del modelo de estas no seremos nunca dignos, ni las personas, ni las comunidades, porque se trata de Jesucristo. La Iglesia queda infalible, la gracia está

---

[2] Cirilio de Jerusalén, El Espíritu Santo, Catequesis XVI-XVII, intr., tr., n. por Carmelo Granado, S.J., Ed. Ciudad Nueva, Madrid, 1998, cat. XVI,12, p. 42: "Del mismo modo el Espíritu Santo, siendo uno (n. tr.: subraya su unicidad y la multiplicidad de sus dones), simple e indivisible, distribuye a cada uno la gracia como quiere. Y como el árbol seco, asociándose al agua, echa brotes, así el alma en pecado, hecha digna del Espíritu Santo por la conversión, produce racimos de justicia". El papa Juan Pablo II, Enciclica "El Espíritu Santo, la vida de la Iglesia y del mundo", 30 mayo 1986, citado en Anca Lucia Manolache, *Dialogul ortodoxo- romano-catolic* (*El diálogo ortodoxo- romano-católico*), en *GB*, XLV, nº 5, sept-oct., 1986, pp. 84-89, p. 85. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh în Revelaţie şi în Biserică* (*El Espíritu Santo en la Revelación y en la Iglesia*), en *ORT*, XXVI, nº 2, abr-jun., Bucarest, 1974, pp. 216-217. J.M.R. Tillard, o.p., L'Ésprit Saint et la question oecuménique de l'institution ecclésiale. Point de vue de l'Occident latin, en "Irénikon", nº 1, 1990, pp. 17-40. Cf. *El Espiritu sopla donde quiere*, El 30 de mayo se celebra un encuentro histórico del Papa con todos los movimientos católicos - www.loiola.org/movimien.htm; www.vatican.va/.../speeches/2002/january/ documents/hf_jp-ii_spe_20020124_discorso-assisi_sp.html .

[3] Cf. Paul Coutourier, www.catholique-beauvais.cef.fr/histoire/temoins/Couturier/Abbe_Couturier.htm; www.paulcouturier.faithweb.com/invisiblemonastery.html; www.iglesia.cl/especiales/ecumenismo2005/04_fechas.html etc. Cf. el adversario del ecumenismo, Padre Mardcel Lefebvre (1905-1991): http://es.catholic.net/ecumenismoydialogointerreligioso/787/2611/; es.encarta.msn.com/encyclopedia_201504084/Marcel_Lefebvre.html; en.wikipedia.org/wiki/ Marcel_Lefebvre; www.cooperativa.cl/p4_noticias/ site/artic/20050820/pags/20050820170434.html.

siempre disponible inalterada en los sacramentos, y Jesucristo transmite su perfección a la comunidad eclesial sólo en cuanto ella se conforma con Él.

En este ámbito de una esperanza lucida y luchadora podemos decir que por Dios nada es un problema insurmontable, así que ni las divergencias sobre el *Filioque* no son, y tal vez no va a ser ni para la Iglesia terrena si sus magisterios buscan medios de acercamiento en la verdad.

2. Historia.

El documento común, católico-ortodoxo, llamado El Filioque: ¿Un tema que divide la Iglesia? Declaración de acuerdo de la consulta Teológica Norteamericana Ortodoxo-Católica [4] comprende una historia de los aspectos esenciales sobre el asunto del Filioque. Otros libros de historia eclesial pueden ofrecernos datos suficientes. En este trabajo, centrado en destacar más el estado actual del diálogo ecuménico ortoxo-católico sobre el Filioque será suficiente, como introducción, la información histórica de los ptos. 2 y 3 sobre la Antigüedad y la Edad Media.[5]

- En 325, el Credo Niceno confiesa la divinidad del Espíritu Santo; el Dios uno en tres personas.

- Bajo la influencia de S. Basilio de Cesárea [6], el Credo de Constantinopla (381) afirma: "Y en el Espíritu Santo, Señor y Dador de vida, que procede (*ekporéuetai*) del Padre, que con el Padre y el Hijo recibe la misma adoración y gloria, que habló por los profetas".[7]

- Agustín (s. IV).[8] – v. al cap. siguiente.

---

[4] *The Filioque: A Church-Dividing Issue? An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation*, Saint Paul's College, Washington, DC, October, 25, 2003 (Colegio de san Paul , Washington DC, 25 de Octubre de 2003), en "Diálogo Ecuménico, t. XXXVIII, nº 122 (2003), pp. 359-388"; y http://www.scoba.us/resources/documents/Filioque/Statement-SP.pdf, pp. 1-25 --- será abreviado como *El Filioque*, pag. de la revista "Diálogo Ecuménico", y entre paréntesis las paginas en el Internet.

[5] *El Filioque*, pp. 363-377 (4-16). Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală* (*La historia eclesiástica universal*), 2ª ed., vol. I (1-1054), Ed. IBMBOR, 1975, pp. 299-301. Lic. Juan Cruz Arnanz Cuesta, *Desarrollo histórico y documentos del diálogo internacional entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa*, en "Diálogo Ecuménico", t. XXXIX, 2004, nº 124-125 (Sobre *Unitatis redintegratio*), pp. 7-61; G. Alberigo (dir.), Historia del Concilio Vaticano II, en "Diálogo Ecuménico", t. XXXV, 2004, nº 111, pp. 195-202.

[6] Cf. Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, intr. y n. Giovanna Azzali, tr. y n. Argimiro Velasco Delgado, Ed. Ciudad Nueva, Madrid, 1996. Pr. Prof. Dumitru Stäniloae, *Fiinta si ipostasurile în Sfânta Treime, dupä Sfântul Vasile cel Mare* (*El ser y los hypostasis en la Santísima Trinidad, según el Santo Basilio Magno*), en "Ortodoxia", XXXI, nº 1, enero-marzo, 1979, pp. 53-74.

[7] *El Filioque*, p. 363 (4): "Aunque el texto evitó directamente llamar al Espíritu "Dios", o afirmar (como Atanasio y Gregorio Nacianceno habían hecho) que el Espíritu es "de la misma sustancia" que el Padre y el Hijo - declaraciones que sin duda habrían perturbado mucho a algunos contemporáneos precavidos en su teología- el concilio claramente pretendió con este texto hacer una afirmación de la fe de la Iglesia en la divinidad plena del Espíritu Santo, especialmente en oposición a los que veían al Espíritu Santo como una criatura. Al mismo tiempo, no interesaba al concilio especificar el modo del origen del Espíritu, o dar explicaciones sobre las relaciones particulares del Espíritu con el Padre y el Hijo."

[8] *El Filioque*, p. 365 (6): "Primero, una fuerte corriente en la tradición patrística de occidente, recapitulada en las obras de Agustín (354- 430), hablaba de la procedencia del Espíritu del Padre y del Hijo (p.e., *De*

- Siglos IV-V. Proclamaciones de fe. El Credo de los Apóstoles y de Atanasio (principio del s. VI).[9]

- Siglo VI: Credo de 381 en la Eucaristía, en Antioquía, Constantinopla, Oriente. Credo de 381 en el Occidente, quizá desde el Concilio III de Toledo, 589; formalmente del s. XI, con la aceptación oficial del Filioque.[10]

- Concilio regional de Toledo, 589 - aparece explícitamente por la primera vez, el añadido Filioque en el Credo (can. 3).[11]

- Siglo VII: Sínodo local de Hatfield –

"Casi un siglo más tarde, se celebró en Hatfield un concilio de obispos ingleses bajo la presidencia del arzobispo Teodoro de Canterbury, un bizantino que había sido llamado a servir en Inglaterra por el papa Vitaliano. De acuerdo con Beda el Venerable (Hist. Eccl. Gent. Angl. 4, 15 [17]), este concilio afirmó explícitamente su fe conforme a los cinco concilios ecuménicos, y también declaró que el Espíritu Santo procede "de un modo inefable (*inenarrabiliter*) del Padre y del Hijo".[12]

- "Para el siglo VII, tres factores relacionados pueden haber contribuido a la tendencia creciente a incluir el Filioque en el Credo de 381 en Occidente, y a la

---

Trinitate 4, 29; 15, 10, 12, 29, 37; el significado de esta tradición y su terminología se discutirán más adelante)."

[9] *El Filioque*, p. 365-366 (6): "Segundo, a lo largo de los siglos IV y V circulaba un gran número de profesiones de fe en las Iglesias, a menudo asociadas al bautismo y la catequesis. La fórmula de 381 no era considerada la única expresión vinculante de la fe apostólica. En Occidente, la más extendida de éstas era la del Credo de los Apóstoles, un primitivo credo bautismal, que contenía una simple afirmación de fe en el Espíritu Santo sin elaboración. Tercero, sin embargo, y de una significación particular para la posterior teología occidental, estaba el llamado Credo de Atanasio (Quicumque). Aunque para los occidentales, había sido compuesto por Atanasio de Alejandría, este Credo probablemente se originó en la Galia en torno al año 500 y es citado por Cesáreo de Arlés (+ 542). Este texto era desconocido en Oriente, pero tuvo una gran influencia en Occidente hasta los tiempos modernos. Apoyándose firmemente en el tratado de Agustín sobre la Trinidad, afirmaba claramente que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Una acentuación central de este Credo era su cristología fuertemente antiarriana: hablar del Espíritu como procedente del Padre y del Hijo implicaba que el Hijo no era inferior al Padre en sustancia, como sostenían los arrianos. La influencia de este Credo indudablemente apoyaba el uso del Filioque en la versión latina del Credo de Constantinopla en Europa occidental, al menos desde el siglo VI en adelante.". Cf. Emmanuel Lanne, *Le Symbole de les Apôtres, expression de la foi apostolique, et Symbole de Nycée*, en "Irénikon", t. LVI, nº 4, 1983, pp. 467-483.

[10] *El Filioque*, pp. 363-364 (4-5).

[11] *Ibid.*, pp. 364-365 (4-5): "El más temprano uso del lenguaje del Filioque en el contexto del credo está en la profesión de fe formulada por el rey visigodo Recaredo en el concilio local de Toledo en 589. Este concilio regional anatematizó a aquellos que no aceptaron los decretos de los cuatro concilios ecuménicos anteriores (canon 11), así como a aquellos que no confesaban que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (canon 3). Parece que los obispos hispanos y el Rey Recaredo creyeron en ese momento que el equivalente griego del Filioque formaba parte del credo original de Constantinopla y aparentemente entendieron que su presupuesto se oponía al Arrianismo al afirmar la íntima relación del Padre y del Hijo. Siguiendo las órdenes de Recaredo, el Credo comenzó a ser recitado durante la Eucaristía, imitando la práctica oriental. Desde España, el uso del Credo con el Filioque se extendió a través de la Galia". Pr. drd. Niculcea Adrian, *Originile problemei purcederii Sfântului Duh* (*Las orígenes del problema de la procesión del Espíritu Santo*), en *GB*, XLVII, nº 6, nov-dic., 1988 (pp. 86-101), pp. 86-87.

[12] *El Filioque*, p. 365 (6).

creencia de algunos occidentales de que éste formaba parte, de hecho, del Credo original" [13] - la obra de San Agustín, las múltiples profesiones de fe, y el Credo Atanasiano.

- Siglo VIII: rivalidad entre el Imperio Carolingiano y el Imperio Bizantino, en el tiempo de la lucha iconoclasta.[14]

- Sínodo local de Frankfurt, 794, contra el "adopcianismo" de España - la reafirmación del Filioque (papel importante: Alcuino); Concilio local de Fréjus (Friuli), 796/7 - papel importante: Paulino de Aquilea.[15]

- Primeros años del siglo IX - los monjes occidentales son denunciados a Jerusalén por los orientales por el uso del Filioque en el Credo; papa León III: carta a "todas las Iglesias del Oriente": "el Espíritu Santo procede enteramente del Padre y del Hijo". "En esta respuesta, el papa no distinguía entre su personal comprensión y el tema de la legitimidad de la adición al Credo, aunque más tarde se resistiría a la adición en las liturgias celebradas en Roma.".[16]

- 809 - Teodulfo, *De Spiritu Sancto*; 809-810 - Concilio de Aquisgran (Aachen, Aix-la-Clapèlle) - afirmación de Filioque.

"Aunque León III afirmó la ortodoxia del término Filioque, y aprobó su uso en la catequesis y en la profesión personal de fe, explícitamente desaprobó su inclusión en el texto del Credo de 381, dado que los Padres de ese concilio - que estuvieron, señala él, no menos inspirados por el Espíritu Santo que los obispos que se habían reunido en Aquisgrán - decidieron no incluirlo. El papa León estipuló que el uso del Credo en la celebración de la Eucaristía era permisible, pero no exigible, y urgió a que a fin de prevenir el escándalo sería mejor que la corte carolingia se abstuviera de incluirlo en la liturgia. En torno a este tiempo, según el Liber Pontificalis, el papa mandó fabricar dos pesados escudos de plata y los exhibió en san Pedro, con el texto original del Credo de 381 en griego y en latín. A pesar de sus directivas y esta acción simbólica, los carolingios, sin embargo, siguieron usando el Credo con el Filioque durante la Eucaristía en sus propias diócesis.".[17]

- Siglos VI-IX: divergencias de jurisdicción entre Bizancio y Roma.

- La segunda mitad del siglo IX - cisma Focio - Nicolas I. Aparece el problema del Filioque.

- 1014 - La coronación del rey Enrique II en Roma como Sagrado Emperador romano por el papa Benedicto VIII - introducción del Credo con Filioque en la misa romana, como asumido por la Iglesia católica.

- 1054 - La Gran Cisma (papel importante: el cardenal Humberto de Silva Candida, legado del papa Leon IX; el patriarca Miguel Cerulario) - de nuevo, se acentúa la diferencia entre los dos Credos, el original, y el con Filioque.

---

[13] *Ibid.*, p. 365 (6).
[14] *Ibid.*, pp. 366-367 (6-7).
[15] *Ibid.*, p. 367 (8).
[16] *Ibid.*, p. 368 (8).
[17] *Ibid.*, p. 368 (8-9).

- La introducción de patriarcas y obispos latinos en el Oriente por el papa, durante la conquista latina de Constantinopla (1204-1296) y después - aumenta las tensiones entre las dos Iglesias.

- Siglos XII-XIII - discusiones sobre el Filioque [18] interrumpidos por el avance de los turcos.

- 1274 - Concilio de Lyon II (papel importante: el papa Gregorio X) - la confirmación del Filioque - nunca recibida por la Iglesia oriental. 1285 - Concilio oriental de Blaquernas, Constantinopla - rechaza las decisiones de Lyon II sobre el Filioque y la eclesiología occidental de este concilio (patriarca Gregorio II de Chipre).[19]

- "A pesar del interés mostrado por los teólogos bizantinos, desde la época de Focio, por oponerse tanto a la idea del Filioque como a su adición al credo latino, no hay referencia a ella en el Synodikon de la Ortodoxia, una colección que contiene más de sesenta anatemas representativas de las decisiones doctrinales de los concilios orientales a lo largo del siglo XIV".[20]

- 1438-1445 - El Concilio de Ferrara-Florencia, con representantes de toda la Pentarquía - la reafirmación del Filioque y del primado papal en un tiempo en el cual el Oriente era gravemente amenazado por la invasión de los turcos y buscaba un apoyo en el Occidente - las decisiones de este concilio fueron rechazadas formalmente en Constantinopla, en 1484.[21]

- 1453 - La caída de Constantinopla; aislamiento entre la ortodoxia y el catolicismo durante cinco siglos.

- "Con el concilio Vaticano II (1962-1965) y las Conferencias panortodoxas (1961-1968) se inició formalmente una nueva fase en la relación entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa, con contactos y diálogo renovados." [22]

- "En ese contexto, se estableció nuestra propia Consulta norteamericana ortodoxo-católica en 1965 y en 1979 se creó la Comisión Mixta Internacional para el diálogo entre las Iglesias ortodoxa y católica. Aunque un comité de teólogos de muchas Iglesias diferentes, apoyado por la Comisión Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias, estudió la cuestión del Filioque en profundidad en 1978 y 1979, y concluyó con la publicación del "Klingenthal Memorandum" (1979), ninguna nueva

---

[18] "A pesar de este creciente enajenamiento, hubo un notable número de intentos de abordar el tema del Filioque entre los primeros años del siglo XII y la mitad del siglo XIII. Elemperador germano Lotario III envió en 1136 al obispo Anselmo de Havelberg a Constantinopla para negociar una alianza militar con el Emperador Juan II Comneno. Mientras estuvo allí, Anselmo y el metropolitano Nicetas de Nicomedia mantuvieron una serie de discusiones públicas sobre los temas que dividían a las Iglesias, incluyendo el Filioque, y concluyeron que las diferencias entre las dos tradiciones no eran tan importantes como ellos habían pensado (PL 188.1206B -1210B). Una carta del patriarca ortodoxo Germán II (1222-1240) al papa Gregorio IX (1227-1241) llevó a discusiones más amplias entre los teólogos occidentales y orientales sobre el Filioque en Nicea en 1234. Más discusiones tuvieron lugar posteriormente en 1253-1254, a iniciativa del Emperador Juan III Vatatzes (1222-1254) y el papa Inocencio IV (1243-1254)". - *El Filioque,* p. 370 (12).

[19] *Ibid.*, p. 373 (13).

[20] *Ibid.*, p. 374 (13).

[21] *Ibid.*, pp. 374-375 (13-14).

[22] *Ibid.*, p. 375 (14).

discusión mixta y comprensiva sobre el tema ha sido emprendida por representantes de nuestras dos Iglesias hasta nuestro propio estudio. La primera declaración de la Comisión Mixta Internacional (1982), titulada "El Misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la Luz del Misterio de la Trinidad", Sí trata brevemente el tema del Filioque, en el contexto de una Page 1515 extensa discusión de la relación de las personas de la Santísima Trinidad. La Declaración dice: "**Sin pretender resolver aún las dificultades que han surgido entre Oriente y Occidente que atañen a la relación entre el Hijo y el Espíritu, podemos ya decir juntos que este Espíritu que procede del Padre (Jn 15, 26) como la única fuente de la Trinidad, y que se ha hecho el Espíritu de nuestra filiación (Rm 8, 15), dado que es ya el Espíritu del Hijo (Gal 4, 6), es comunicado a nosotros, particularmente en la Eucaristía, por este Hijo en el que descansa en el tiempo y en la eternidad (Jn 1, 32)" (n. 6)**".[23]

- 7 dic. 1965 - el papa Pablo VI y el patriarca Atenagoras I: Tómos Ágape.[24]

- "Algunos otros acontecimientos en las últimas décadas apuntan a un mayor deseo por parte de Roma de reconocer el carácter normativo del credo original de Constantinopla. Cuando el patriarca Dimitrios I visitó Roma el 7 de diciembre de 1987, y de nuevo durante la visita del patriarca Bartolomé I a Roma en junio de 1995, ambos patriarcas asistieron a una Eucaristía celebrada por el papa Juan Pablo II en la basílica de san Pedro. En ambas ocasiones el papa y el patriarca proclamaron el Credo en griego (es decir, sin el Filioque). El papa Juan Pablo II y el patriarca rumano Teoctist hicieron lo mismo en rumano en la Misa papal en Roma el 13 de octubre de 2002. El documento Dominus Iesus: Sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y la Iglesia, publicado por la Congregación para la Doctrina de la fe el 6 de agosto de 2000, comienza sus consideraciones teológicas sobre la enseñanza central de la Iglesia con el texto del credo de 381, de nuevo sin la adición del Filioque. Aunque no se ha ofrecido una interpretación de estos usos del Credo, estos desarrollos sugieren una nueva conciencia de la parte católica del carácter único del texto griego original del Credo como la formulación más auténtica de la fe que unifica la Cristiandad oriental y occidental. Poco después del encuentro en Roma entre el papa Juan Pablo II y el patriarca ecuménico Bartolomé I, el Vaticano publicó el documento "Las tradiciones griega y latina con respecto a la procesión del Espíritu Santo" (13 de septiembre de 1995). Este texto pretendió ser una nueva contribución al diálogo entre nuestras Iglesias sobre este controvertido tema. Entre las numerosas observaciones que hace, el texto dice: "La Iglesia católica reconoce el valor conciliar, ecuménico, normativo e irrevocable, como la expresión de UNA fe común de la Iglesia y de todos los cristianos, del Símbolo profesado en griego en Constantinopla en 381 por el segundo Concilio Ecuménico. Ninguna confesión de fe peculiar de una tradición litúrgica particular puede contradecir esta expresión de fe enseñada y

[23] *El Filioque*, pp. 375-376 (14-15).

[24] Olivier Clément, Athenagoras I: Orthodoxy in the Service of Unity, The Ecumenical Review, published by The World Council of the Churches, Geneva, vol. XXV, nº 3, jul. 1973, p. 319. Juan-Miguel Garrigues, *À la suite de clarification romaine: le Filioque affranchi de "filioquisme"*, en "Irénikon", t. LXIX, 1996, p. 193.

profesada por la Iglesia indivisa". Aunque obviamente la Iglesia católica no considera que el Filioque sea una contradicción del Credo de 381, el significado de este pasaje en la declaración del Vaticano de 1995 no debería minimizarse. Como respuesta a este importante documento es como comenzó nuestro propio estudio del Filioque en 1999, y esperamos que la presente declaración sirva para avanzar las discusiones positivas entre nuestras comuniones tal como nosotros mismos lo hemos experimentado." [25]

3. Breves consideraciones patrísticas.

- **Tertuliano**: "La idea de que el Espíritu "procede del Padre por el Hijo" es afirmada por numerosos teólogos latinos de los tiempos anteriores, como parte de su insistencia en la unidad ordenada de todas las tres personas dentro el único Misterio divino (ex., Tertuliano, *Adversus Praxean* 4 y 5). Tertuliano, que escribe a comienzos del siglo III, subraya que el Padre, Hijo y Espíritu Santo participan de una sola sustancia, cualidad y poder divinas (ibid. 2), que concibe como brotando del Padre y trasmitidas por el Hijo al Espíritu (ibid. 8)".[26]

- **Hilario de Poitiers**: "Hilario de Poitiers, a mediados del siglo IV, en una obra semejante habla del Espíritu simplemente como "procediendo del Padre" (*De Trinitate* 12, 56) y "teniendo al Padre y al Hijo como su fuente" (Ibid. 2, 29); en otro pasaje, Hilario apunta a Juan 16, 15 (donde Jesús dice: "Todo lo que tiene el Padre es mío, por eso he dicho, recibirá de lo mío y os lo explicará a vosotros"), y se pregunta en voz alta si "recibir del Hijo es lo mismo que proceder del Padre" (Ibid. 8, 20)." [27]

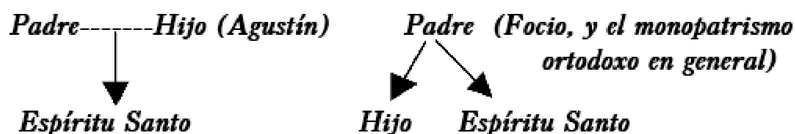
- S. **Ambrosio de Milán**: "Ambrosio de Milán, escribiendo en los años 380, afirma abiertamente que el Espíritu "procede del (*procedit a*) Padre y del Hijo", sin ser separado jamás el uno del otro (Sobre el Espíritu Santo 1.11.20). Ninguno de estos escritores, no obstante, hace del modo de origen del Espíritu objeto de especial reflexión; todos están más bien interesados en subrayar la igualdad de status de todas las tres personas divinas como Dios, y todos reconocen que solo el Padre es la fuente del ser eterno de Dios." [28]

- Beato **Agustín**: "En la visión de Agustín, esta implicación del Hijo en la procesión del Espíritu no es comprendida como contradictoria con el papel del Padre como única fuente última de ambos, el Hijo y el Espíritu, sino que ella misma es dada por el Padre en la generación del Hijo: "el Espíritu Santo, a su vez, tiene esto del Padre mismo, que él procediera también del Hijo, justo como procede del Padre" (Tratado sobre el Evangelio de Juan 99, 8)." [29]. También: "*Spiritus Sanctus de patre principaliter procedit*" (De Trinitate, XV, 35, 47).

---

[25] *El Filioque*, pp. 376-377 (15-16).
[26] *Ibid.*, p. 364 (5).
[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*
[29] *El Filioque*, p. 382 (19-20).

Siguiendo el punto de vista interesante de Pr. drd. Niculcea Adrian [30] y también del Concilio de Toledo no era de hablar de la procesión del Espíritu Santo del Hijo, que expresión la San Agustín la toma de los arrianos creyendo que expresa la tradición, sino de hablar y de subrayar la procesión del Espíritu Santo del Padre, porque los arrianos utilizaban una esquema que ponía en la inferioridad el Hijo al Padre y también el Espíritu Santo que procedía del Hijo como algo (o alguien) creado por Él.[31] Por eso surge la expresión *principaliter* (principalmente) del Padre [32], para defender que el Padre es la fuente primordial del Espíritu Santo, no el Hijo, y por lo tanto, el Espíritu Santo merece el nombre de Dios en cuanto es Dios, igual que el Padre y el Hijo.[33] Comparando Agustín y Focio, Vincent Martín [34] nos propone las siguientes esquemas:



- S. **Gregorio de Nyssa**: "explica que podemos sólo distinguir las hipóstasis dentro del Misterio de Dios "creyendo que uno es la causa, el otro es desde la causa, y en lo que es desde la causa, reconocemos aún otra distinción: uno es inmediatamente del primero, el otro es a través de aquel que es inmediatamente del primero". Esto es característico de la "mediación" (*mesiteía*) del Hijo en el origen del Espíritu, añade él, que preserva su propio papel único como Hijo y permite al Espíritu tener una "relación natural" con el Padre (*A Ablabius*: GNO III/I, 56, 3-10)." [35]

- S. **Gregorio Nacianceno**: el nombre del Padre proviene de su relación con el Hijo, y no es un nombre de relación o de sustancia (Sermón 29,16, SC nº 250, p. 210-211).[36]

- El patriarca **Gregorio II de Chipre**.[37] - "Pero Gregorio de Chipre no omite precisar que el resplandecer del Espíritu a través del Hijo es la consecuencia de la

[30] Demonstrada con textos -- Pr. drd. Niculcea Adrian, *art. cit.*, pp. 87-93] la intención de San Agustin [Influenzado por San Atanasio, como en Saint Augustin, *Oeuvres complètes*, Paris, 1870, vol. XXVII, p. 87, apud Pr. drd. Niculcea Adrian, *art. cit.*, p. 91.

[31] Cf. *ibid.*, p. 92.

[32] *Ibid.*, p. 93.

[33] Cf. un punto de vista cercano de un católico - P. Henry, *Contre le Filioque*, en "Irénikon", t. XLVIII, nº 2, 1975, p. 173 - *Tract. in Joh*. XCIX,8; *De Trin*. XV, XXVI, 47 - PL 42, 1094-1095: *principaliter*, como *πηγή*, fuente, del Padre. Cf. Pr. Conf. Dumitru Popescu, *Aspecte noi în problema lui Filioque* (*Aspectos nuevos en el problema de Filioque*), en "Ortodoxia", XXVI, nº 4, oct-dec., 1974, pp. 580-592, que discute también la posición de Juan-Miguel Garrigues de "Orientalium Ecclesiarum", nº 3 (cf. pp. 580-583).

[34] Vincent Martín, *Aspects théologiques du "Filioque"*, en "Irénikon", t. LXII, nº 1, 1989, p. 48.

[35] *El Filioque*, p. 382 (20).

[36] Juan-Miguel Garrigues, *À la suite de clarification romaine: le Filioque affranchi de "filioquisme"*, en "Irénikon", t. LXIX, 1996, p. 5.

procesión del Espíritu del Padre, por lo tanto podríamos decir la consecuencia de la vinculación entre la procesión del Espíritu del Padre y de entre el nacimiento del Hijo del mismo Padre. Por eso, Gregorio de Chipre, no hesita emplear términos comunes para la procesión del Espíritu del Padre y para su resplandecer del Hijo. Así, dice que el Padre es el que emite (*προβολὺς*) del Espíritu en doble sentido, que Lo procede al Espíritu y Lo hace resplandecer del Hijo. Por emisión (*προβολή*), Gregorio de Chipre entiende el acto doble, pero no separado, de la procesión del Espíritu del Padre, y de su resplandecer en el Hijo debido a la procesión del Padre. Propiamente dicho, el Padre, que es la causa de la procesión del Espíritu, a la vez con el nacimiento del Hijo, es también la causa del resplandecer del Espíritu del Hijo".[38]

- S. **Máximo el Confesor**: "Aunque la diferencia entre las tradiciones griega y latina de comprensión del origen eterno del Espíritu es más que simplemente verbal, gran parte de la preocupación original de la Iglesia griega por la inserción de la palabra *Filioque* en la traducción latina del Credo de 381 muy bien puede haberse debido - como explicó Máximo el Confesor (*Carta a Marinus* PG 91, 133-136)- a una mala comprensión por ambas partes de los diferentes valores de los significados implicados en los términos griegos y latinos de "procesión"." [39]

- **Tomás de Aquino**: "Sin duda las tradiciones teológicas griega y latina mantienen alguna tensión entre ellas sobre el problema fundamental del origen eterno del Espíritu como una persona divina distinta. para la época medieval, como resultado de la influencia de Anselmo y Tomás de Aquino, la teología occidental casi universalmente concibe la identidad de cada persona divina como definida por sus

---

[37] "En el siglo XIII, el concilio de las Blaquernas (1285), bajo el liderazgo del patriarca de Constantinopla **Gregorio II**, dio algunos pasos más para interpretar los textos patrísticos que hablan del Espíritu como siendo "a través" del Hijo en un sentido acorde con la tradición ortodoxa. El concilio propuso en su Tomos que aunque la fe cristiana debe mantener que el Espíritu Santo recibe su existencia e identidad hipostática sólo del Padre, que es la causa única del ser divino, él resplandece desde, y es manifestado eternamente a través del Hijo, al modo en que la luz brilla y se manifiesta por medio de los rayos del sol" (trad. A. Papadakis, Crisis in Byzantium [St Vladimirs 1996] 219). En el siglo siguiente, Gregorio Palamas propuso una interpretación similar de esta relación en muchas de sus obras; en su Confesión de 1351, por ejemplo, afirma que el Espíritu Santo "tiene al Padre como fundamento, fuente, y causa", pero "reposa en el Hijo" y "es enviado -esto es, manifestado- a través del Hijo" (ibid. 194). En términos de la energía divina trascendente, aunque no en términos de sustancia o ser hipostático, "el Espíritu se derrama desde el Padre a través del Hijo, y, si quieres, desde el Hijo sobre todos los que son dignos de ello", una comunicación que aun puede ser denominada en sentido amplio "procesión" (ekporeusis) (Apodeictic Treatise 1: trad. J. Meyendorff, A Study of Gregory Palamas [St Vladimirs 1974] 231-232)." - El Filioque, p. 383 (20-21).

[38] Pr. Prof. Dumitru Stănloae, *Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl şi relaţia lui cu Fiul, ca temei al îndumnezeirii şi înfierii noastre* (*La procesión del Espíritu Santo y su relación con el Hijo, como fundamento de la edificación y de la nuestra adopción*), en "Ortodoxia", nº 3-4, 1979 (pp. 583-592), p. 590.

[39] *El Filioque,* pp. 380-381 (19). Juan-Miguel Garrigues, *À la suite de clarification romaine: le Filioque affranchi de "filioquisme"*, en "Irénikon", t. LXIX, 1996, p. 197: "la théologie mystique selon l'apophase" - Dieu "n'a permis à aucun des êtres de concevoir comment et quelle façon il est à la foi Unité et Trinité (II Amb 10,31, PG 91, 1168 A)". "Según la existencia hipostática, el Espíritu Santo existe del Padre sólo, porque el Espíritu procede (hipostáticamente) sólo del Padre" (Cap. Pis. XXXVI, PG 150, 1145 A). [Apud Dumitru Popescu, *art. cit.*, p. 582].

"relaciones de oposición" -en otras palabras, sus relaciones de origen que se definen mutuamente-, y concluye que el Espíritu Santo no sería hipostáticamente distinguible del Hijo si el Espíritu Santo "procedió" del Padre solamente.” [40] Tomás de Aquino, nos enseña J.-M. Garrigues, racionaliza excesivamente una teología trinitaria común, con influencias también de Juan Damasceno.[41]

Anselmio de Canterbury: Mientras que Santo Tomás “hereda la controversia filioquista en un contexto hecho aún más polémico” (después de la IVª cruzada), San Anselmio “no ha hesitado a contradecir a San Agustín (cf. De Trinitate XV, 25,47), afirmando en el cap. 24 de su *De processione Spiritu Sancti*: *quod Sanctus Spiritus non sit principaliter a Patre*”.[42] Cf. también Padre Galeriu, al respecto: “Entonces, las dos proveniencias del Padre, aparecen, inteligiblemente, de una única fuente, con fines propios y la unidad de la vida triádica. Aparecen como dos manos del Padre – "Tus manos me han hecho y me han construido" (Salmo 118,73, Septuaginta)”.[43]

4. Teología contemporánea y diálogo ecuménico ortodoxo-católico sobre el *Filioque*.

En la teología ortodoxa, aunque se reconocen otras relaciones interpersonales, solo dos de ellas son *causae essentiae*, y ambas tienen su raíz en el Padre, de donde se nace el Hijo y procede el Espíritu Santo.

Se puede decir, en la luz de las nuevas investigaciones de la Iglesia católica sobre su patrimonio tradicional que, aunque quiere acentuar, basada sobre la enseñanza de unos padres occidentales y orientales, el papel del Hijo en la procesión del Espíritu Santo por el Padre:

“ambas tradiciones afirman que las tres hipóstasis o personas en Dios están constituidas en su existencia hipostática y se distinguen unas de otras únicamente por sus relaciones de origen, y no por ninguna otra característica o actividad” [44].

Como ortodoxos, tenemos que reconocer que estas aclaraciones en el interior de la Iglesia católica, que recibe la interpretación mencionada como línea directriz de su misma tradición, significan unos grandes pasos de aproximación con el punto de vista ortodoxo sobre la procesión del Espíritu Santo.[45]

---

[40] *El Filique*, p. 383 (21).

[41] J.-M. Garrigues, *art. cit.*, pp. 200-202.

[42] *Ibid.*, pp. 194-195. Mientras que Santo Tomás afirma fuertemente la monarquía del Padre, nos dice también Padre Garrigues, San Anselmo va en el corriente contrario, distinto también de San Agustín y de Santo Tomás [J.-M. Garrigues, *art. cit.*, p. 198].

[43] Pr. Prof. Constantin Galeriu, *Sinodul II Ecumenic şi învăţătura despre Duhul Sfânt* (*El Sínodo Ecuménico II y la enseñanza sobre el Espíritu Santo*), en “Ortodoxia”, nº 3, jul-sept., 1981, p. 401.

[44] *El Filioque*, p. 379 (17).

[45] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stănloae, *Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl şi relaţia lui cu Fiul, ca temei al îndumnezeirii şi înfierii noastre* (*La procesión del Espíritu Santo y su relación con el Hijo, como fundamento de la edificación y de la nuestra adopción*), en “Ortodoxia”, nº 3-4, 1979 (pp. 583-592), pp. 583-584.

Aunque la Iglesia católica no ve [46] en el *Filioque* una desviación de la enseñanza de fe original,[47] su reciente disponibilidad de recoger el Credo Niceo-Constantinopolitano de 381 como la más clara proclamación de la fe para todos y su insistencia de fundar la enseñanza cristiana católica (i.e. de los Catequismos) sobre este Credo ecuménico, y también de emplearlo como la proclamación de fe litúrgica nos demuestra la profundidad de la apertura ecuménica de la Iglesia católica por la Iglesia ortodoxa,[48] y prueba la sinceridad de su compromiso en el encuentro de la tradición cristiana común en general.[49]

Verdaderamente, más que una expresión, lo que nos enseña la fe es que se entiende a través de la respetiva fórmula. Por ejemplo, S. Máximo el Confesor, en su época, aunque entiende que en el Occidente aparecieron unas nuevas formulaciones sobre la procesión del Espíritu Santo del Padre, no apunta estas novedades como algo contrario a la fe común. Sabemos de la lucha de San Máximo contra los monotelitas (junto al Papa Martín I, con el cual sufre persecuciones por la parte del emperador Constancio II, 641-688) y de sus obras que él era un hombre de un gran refinamiento intelectual, con una clara perspectiva de la fe. Si San Máximo no se alerta por las nuevas fórmulas del Occidente es justamente porque él no conocía todas las interpretaciones de estas fórmulas que hablaban de un papel del Hijo en la procesión del Espíritu Santo por el Padre [50] y conocía menos las posibles interpretaciones del *Filioque* que habrían podido disturbar las sensibilidades de los teólogos orientales.

Diciendo que el Espíritu Santo procede "del Padre y del Hijo" se pueden entender muchas cosas:

(1) El Espíritu Santo procede (*ekporéuetai*, *ekpóreusis*) del Padre en la eternidad y es enviado (*próïēnai*) en el mundo por el Hijo (resucitado) - Jn. 15,26.

Esta frase constituye una fe común. La sola dogma de la Iglesia ortodoxa respecto a la origen eterna del Espíritu Santo es que "El Espíritu Santo procede (*ekporéuetai*) del Padre". La idea que afirma el monopatrismo, cabido en la fórmula

---

[46] En la mayoría de los casos - como punto de vista distinto v. P. Henry, *art. cit*., p. 170: "***Depuis trente ans et plus... je considère le Filioque comme une demi-vérité, c'est-à-dire comme une demi-hérésie. Il est temp D'y mettre fin***".

[47] Y. Congar, *Diversité de la Dogmatique dans l'unité de Foi entre Orient et Occident*, en "Irénikon", nº 1, 1981, p. 30.

[48] *El Filioque*, p. 388 (24): "que la Iglesia católica, como consecuencia del valor dogmático normativo e irrevocable del Credo de 381, use sólo el texto original griego al hacer traducciones de este Credo para uso catequético y litúrgico".

[49] *El Filioque*, p. 387 (24): "que los teólogos ortodoxos y católicos distingan más claramente entre la divinidad y la identidad hipostática del Espíritu Santo, que es un dogma recibido de nuestras Iglesias, y la manera del origen del Espíritu que sigue todavía pendiente de una resolución ecuménica plena y final".Cf. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Scriptură şi Tradiţia apostolică în mărturisirea Bisericii* (*La Sagrada Escritura y la Tradición apostólica en la confesión de la Iglesia*), en "Ortodoxia", nº 2, apr-jun., 1980 (pp. 204-220), p. 204.

[50] *El Filioque*, pp. 380-381 (19). Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *op. cit.*, pp. 286-288. Pr. drd. Niculcea Adrian, *art. cit.*, p. 98.

"solo del Padre" (ek toû *mónou* Patrós) es una expresión ortodoxa, bien empleado por los Padres de la Iglesia, pero sin una recepción o sanción de un Sínodo Ecuménico.[51]

(2) El Hijo tiene *un papel* en la procesión del Espíritu Santo por el Padre, mientras que *sólo el Padre es la última, la verdadera fuente* del Espíritu Santo:

(a) "El Espíritu Santo procede del Padre y descansa (resplandece, brilla) en el Hijo".

Esta representa una fe común. El Espíritu Santo es recibido por el Hijo [52] P. Matta-El-Meskin, de la Iglesia Copta, ve la procesión del espíritu Santo como transitiva, del Padre hacía una destinación que no puede ser el mundo, ni el hombre, porque esto significaría que ellos debían existir de la eternidad, así que el Espíritu procede del Padre hacía el Hijo, "Y diciendo que el Espíritu santo procede del Padre y también del Hijo hacía nada, entonces la palabra "procesión" se halla... vaciado de su sentido y de su contenido".[53]

(b) "El Espíritu Santo procede del Padre a través del Hijo (*diá toû 'uioû*; *a Patre per Filium*)".

Representa una fe común, y una expresión empleada en la Iglesia ortodoxa:[54] S. Gregorio de Nyssa, el patriarca Gregorio II, S. Gregorio Palamas etc.

—"En la Definición de la Ortodoxia, por el patriarca ecuménico Tarasios, recibida al VIIº Sínodo Ecuménico y firmada por los patriarcas orientales y el papa Adriano, se dice: "Creo en uno Dios Padre todopoderoso (*pantokrator*, n.n.); y en el uno Señor Jesucristo, Hijo de Dios y Dios nuestro, Que se ha nacido del Padre antes del tiempo y de la eternidad; y en el Espíritu Santo, el Señor Dador de la vida, Que procede del Padre a través del Hijo, Dios verdadero". Aquí la mediación del Hijo es vista desde el punto de vista del proveer de todo el ser. Es decir, si el Hijo se nace antes del tiempo y de la eternidad, entonces también el Espíritu Santo procede del Padre a través del Hijo antes del tiempo y de la eternidad. Por eso, referir estas afirmaciones sólo a la enviación en el tiempo del Espíritu Santo en el mundo (hacía la criatura) significaría denaturarse todo el pensamiento patristico".[55]

(c) "**El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (*Filioque*)**" - formulación occidental que quiere subrayar que el Hijo participa en la procesión eterna del Espíritu Santo.

A veces, las referencias de los Padres occidentales a este asunto no son tan precisas. Pero lo que se destaca con una mayor claridad de los escritos de San Agustín y Santo Tomás de Aquino es que el Espíritu Santo procede ***principaliter*** del Padre, que el Padre permanece como la primera, la última origen, y en este sentido no faltamos decir, la *sola causa* del ser del Espíritu Santo, pero el Hijo participa (trae su

---

[51] Paraschiv V. Ion, *Filioque în perspectiva învăţăturii ortodoxe despre dogmă, teologumenă şi părere teologică particulară* (*Filioque en la perspectiva de la enseñanza ortodoxa sobre el dogma, el teologumen y la opinión teológica particular*), en "Ortodoxia", XXV, nº 1, enero-feb., 1973 (pp. 39-54), p. 50.

[52] P. Henry, *art. cit.*, p. 174.

[53] P. Matta-El-Meskin, *La Pentecôte*, en "Irénikon", t. L, nº 1, 1977, pp. 16-17, citado también por Pr. Prof. Constantin Galeriu, *art. cit.*, pp. 400-401.

[54] Niculcea, *art. cit.* p. 50.

[55] Paraschiv V. Ion, *art. cit.*, p. 48. Cf. *ibid*., p. 45 sq.

contribución implícita) de una manera misteriosa a esta procesión del Espíritu Santo del Padre. Esta interpretación no queda sin unos ecos o sin unas opiniones semejantes ya anteriores al San Agustín en la teología oriental -- por ejemplo, San Gregorio Niseno habla de una mediación del Hijo en la procesión del Espíritu Santo.

La misma perspectiva es adoptada por San Gregorio Palamas y el patriarca Gregorio II en el sínodo de 1285 de Blaquernas:

"El patriarca Ecuménico Gregorio de Chipre (1283-1289) – condenaba la identificación "resplandecer" – "procesión" – pero reconoce el resplandecer como siendo eterno y como una prueba de la justeza de la opinión suya traía citas de los santos Basilio Magno, Gregorio de Nisa, Atanasio Magno, Juan Damasceno".[56]

"El dogma de la Santísima Trinidad es central en la teología. Por eso, la firmeza con la cual la ortodoxia afirmó su monopatrismo contra el filioquismo occidental no brota de una pura ambición teórica, sino es la expresión de la importancia fundamental que la tiene sobre la entera vida de la Iglesia el modo en el cual concebimos la relación del Espíritu con el Hijo. "Para la Iglesia ortodoxa, dice Vl. Lossky, la Trinidad es el fundamento firmo de todo el pensamiento religioso, de toda la piedad, de toda la experiencia" (*The Mystical Theology of the Eastern Church,* London, 1958, p. 65). Por consecuencia, continua él, "el problema de la procesión del Espíritu Santo fue (si nos agradece o no) la razón dogmática de la separación entre el Occidente y el Oriente. Todas las otras divergencias, que históricamente acompañaron o siguieron la primera controversia respeto al *Filioque* y al cual extendimiento, ellas tenían un cierto papel doctrinal, son ligadas más o menos directamente con este punto primordial" (ibid.). El teólogo ortodoxo B. Bobrinskoy remarca aun en los círculos ortodoxos "una notable renovación de la pneumatología y un redescubrimiento de su significación útil como una dimensión de toda la teología y de la vida de la Iglesia. Respeto al *Filioque*, este es considerado en los círculos ortodoxos, si no la causa, entonces por lo menos uno de los síntomas del regreso pneumatológico que han tocado la vida de la Iglesia en la profundidad, con sus estructuras ministeriales, que deformó el ejercicio del poder y de la libertad y que pone en cuestión el sentido verdadero de la colegialidad eclesial y episcopal" (*Spirit of God, Spirit of Christ,* SPCK, London, 1982, p. 236)". [57]

La teología Ortodoxa reconoce una relación especial entre el Hijo y el Espíritu Santo, en cuanto el encuentro entre dos personas de la Santísima Trinidad da siempre una relación especial, con su especificidad resultada de la unicidad de las personas que se encuentran. Por eso en la teología ortodoxa nunca hubo un problema con la afirmación que "el Espíritu Santo en el Hijo resplandece", porque esa afirmación define una relación que pertenece al *trópos 'upárxeōs*

(*τρόπος 'υπάρξεως* – el modo de existir, de vivir, y, por lo tanto, puede ser, en la teología de la *mesiteía* - mediación de San Gregorio de Nisa, el *modo* de recibir el ser del Espíritu Santo por el Padre con la mediación del Hijo, pero siempre una mediación sin un re-originar el ser, o sin añadir algo en el ser del Espíritu Santo, sino

---

[56] *Ibid., art. cit.,* p. 49

[57] Pr. drd. Niculcea Adrian, *art.cit.,* p. 86.

interviniendo sólo, com he dicho, en el modo de vivir y recibir este ser ya proveído por el Padre)

y no a la aitía *tês fúseōs*

(la causa del ser – *αἰτία τῆς φύσεως*).[58]

Sólo las relaciones del nacimiento del Hijo del Padre y de la procesión del Espíritu Santo pertenecen al "ser", y todas otras relaciones interpersonales dentro de la Santísima Trinidad pertenecen al "estar", o a la manera de existir, a la modalidad de existencia, al vivir el ser.

Esto no significa que en todas las relaciones mencionadas no es implicado el ser, sino que solo las dos, el nacimiento del Hijo del Padre, y la procesión del Espíritu Santo del Padre originan el ser del Hijo, respectivamente del Espíritu Santo, mientras que el Padre queda como el sólo *in*originado, o sea, por el cual, su misma persona es la que se origina a sí mismo.

(3) "La participación igual del Padre y del Hijo a la procesión del Espíritu Santo".

En relación con esta opinión teológica occidental hay términos como "uno spiratio" [59]: esta expresión de San Agustín no tiene correspondencia en los Padres orientales; y también "ab utroque" [60], "tanquam" [61], y "ex unitate Patris et Filii" [62]. Estos términos son empleados también en la explicación del *Filioque* del punto siguiente (4), la diferencia siendo un acento más personalista aquí y un acento "esencialista" en lo siguiente. Importante es que estos términos de las cuales han derivado estas últimas explicaciones (3 y 4), no tienen ninguna sanción autoritativa dentro de la Iglesia católica, y, por lo tanto tampoco tienen una autorización por el magisterio de la Iglesia estas dos interpretaciones que no pueden ser recibidas para los ortodoxos.

Es una explicación que no hace ninguna distinción entre la contribución del Padre y del Hijo a la procesión del Espíritu Santo. Esta manera de interpretar el *Filioque* es aislada también en el Occidente, como en la obra de Anselmio de Canterbury, pero que recibe una énfasis injustificada en la polémica ortodoxo-católica sobre el *Filioque* de la Edad Media precisamente porque era una enseñanza inaceptable por los ortodoxos. La interpretación anterior cabe mejor en la tradición católica misma como nos demuestran las recientes declaraciones del magisterio de la Iglesia, post Vaticano II, y varias obras de los teólogos católicos.

---

[58] Si se me permite prestar estas expresiones de la teología de San Máximo el Confesor de Ambigua y de sus cartas sobre el *trópos 'upárxeōs* y el *lógos tês fúseōs* de las dos naturalezas de Jesucristo. J-M Garrigues cita a Bolotov y dice en torno de los teologumenes, que en el Oriente, "el Padre es la sola origen principal (*aitía*) y del Hijo y también del Espíritu Santo", en el Occidente, "en su procesión eterna, a partir del Padre, el Espíritu Santo tiene también una relación con el Hijo...", y el San Máximo el Confesor es el testigo de que "cada parte conocía y aceptaba el otro teologumen, sólo acentuando el suyo". Esto no excluye las tensiones. – J.-M. Garrigues, *art. cit.*, p. 191.

[59] Paraschiv V. Ion, *art. cit.*, p. 50.

[60] Pr. Conf. Dumitru Popescu, *art. cit.*, p. 591. P. Henry, *art. cit.*,p. 171.

[61] P. Henry, *art. cit.*, p. 176.

[62] *Ibid.*

(4) "La procesión del Espíritu Santo "del Padre y del Hijo" resulta, como relación interpersonal, de la relación entre el ser y las personas de la Santísima Trinidad, por la cual las personas son derivados del ser".

Por unos autores católicos, el ser tiene una cierta "anterioridad" a las personas.[63] Este tipo de teología tiene también una vinculación con la analogía entre las Personas de Dios y las funciones psíquicas del hombre (*intelectus*, *voluntatis*, *amor*) [64]. Porque la teología ortodoxa no puede concebir un "ser" fuera de la "persona", sólo *el ser* **del Padre** puede *ser* la *causa del ser*: de sí mismo y del ser de las otras dos Personas de la Trinidad.

Se puede observar en ciertos lugares de la teología católica de proveniencia escolástica una tendencia de ver el *ser* como un *medio* de la persona. Pero el ser no se puede prescindir de la persona, así que el ser divino no es algo como un "medio común" de las tres personas de la Trinidad (y menos como un medio en el cual flotan unos objetos).[65] El "medio común" de las Personas de la Santísima Trinidad son estas Personas mismas. Por eso, en la teología ortodoxa se dice, como según el Padre Dumitru Stăniloae, que las Personas de la Santísima Trinidad se viven unas a otras; o también que el amor que "define" al Dios (cf. 1 Jn. 4,8), es decir, la atracción entre las personas de Dios es tan grande que estas Personas se viven unas a otras. Esta teología proviene, por supuesto, de la *perihóresis* definida por San Juan Damasceno: el sujeto y la subjetividad del Padre vive al sujeto y a la subjetividad del Hijo y a las del Espíritu Santo, y el Hijo hace lo mismo, y también el Espíritu Santo con las demás Personas divinas. De algún modo, el relacionar *perihorético* dentro de Dios (cf. Jn. 17,21, ver arriba) es la "causa" de la unicidad de Dios, una unicidad que supera las subjetividades, porque cada persona es incluida de algún modo en las otras dos y en el mismo tiempo las incluye en sí. Pero también, de igual modo, hablamos de una unicidad supra-numérica, superada por la realidad de las tres Personas, como nos enseña San Pseudo-Dionisio (*De nomini divinibus* 1, 5). Pero también el *amor – vivir a los otros* no "causa" ni "forma" Dios, porque en Dios las relaciones son supra-temporales, sino que sólo expresa la unicidad del ser de Dios que se basa en su tripersonalidad.

Así que, no una esencia como un medio que circunscribiría las personas las une a estas en ella, sino que este medio esencial *es* la persona, cada persona que vive a las otras. Y persiste la diferencia entre proveer el ser de otras personas, que es propio sólo al Padre y la razón porque él se llama Padre, y vivir el ser suyo, que es también el ser de otras personas, y por eso, vivir a también, a estas otras personas en sí mismo como sí mismo. Proveer el ser significa dar existencia a la persona, y vivir el ser significa experiencias la existencia de otra persona como la existencia suya, porque es suya, porque ninguna de las tres personas no pueden ser entendidas sin las otras dos, porque la realidad de las otras dos es la realidad suya — aunque (o mejor, incluso, o porque) las tres personas son distintas. "Todo" lo que es una de las tres personas de la

---

[63] P. Henry, *art. cit.*, pp. 176-177.

[64] Pr. Prof. Constantin Galeriu, *art. cit.*, p. 398, A. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (*Teología Dogmática Ortodoxa*), vol. 1, Ed. IBMBOR, pp. 216-218.

[65] Cf. Pr. drd. Niculcea Adrian, *art. cit.*, pp. 95-96.

Santísima Trinidad es también cualquier otra de ellas, con la diferencia de las relaciones de origen (nacer el Hijo del Padre y proceder el Espíritu del Padre), una distinción que hace posible la Trinidad. En este sentido, Pr. Stăniloae se expresa que *Filioque* disuelve la relación *perihorética* entre las personas divinas, porque borra la distinción entre el papel existencial del Padre, como "proveedor" del ser y del Hijo, como recibidor del ser.[66]

En la teología católica ha surgido la explicación que sin *Filioque* no sería ninguna diferencia entre el Hijo y el Espíritu, pero la teología oriental no ha defendido nunca una identidad entre la manera de "salir" del Padre del Hijo y del Espíritu Santo. Más, en la luz de los expresiones comunes, por un lado, el Hijo, como recibidor del don del ser de Padre, recibe también el Espíritu del Padre que en Él descansa, mientras que, por otro lado, la teología ortodoxa no ha negado nunca una relación especial entre el Espíritu Santo y el Hijo (como mediador de la procesión del Espíritu por el Padre, sin añadir algo en el ser ya recibido por el Padre, o acogedor del Espíritu que sale del Padre y que resplandece en el Hijo), sino que sólo quiere asegurarse que el Padre es entendido como la única fuente del ser de otras dos personas divinas (la monarquía del Padre, un solo *archê*).[67]

Naciendo al Hijo, el Padre transmite al Hijo su capacidad de vivir el sujeto de las otras personas de la Santísima Trinidad, y procediendo al Espíritu Santo le da la misma propiedad. Pero al Hijo y al Espíritu Santo no los pertenece la capacidad de nacer o de proceder a otro, porque ya esta capacidad no tiene que ver con la experiencia sino con la causa de la esencia. El Padre no transmite al Hijo su capacidad de generar la esencia (el *principaliter* de Agustín no podría ser aceptado por los ortodoxos como dejando espacio ara un *secundaliter*, del Hijo, que sea casi lo mismo con el *principaliter* del Padre, es decir, haciendo del Hijo una segunda fuente generador de la esencia del Espíritu), sino sólo transmite la capacidad de vivir al sujeto de otra persona trinitaria, ya existiendo como Padre o como el Espíritu generado por el Padre.

Si el Padre "podría" (pongo comillas porque en Dios el querer es igual con el poder, el poder absoluto de Dios no se juzga bajo los criterios de la lógica, sino un poco mejor empleando conceptos de la ontología: Dios "no puede" hacer algo que es vano, que no tiene contenido o sentido ontológico – y por eso mismo, Dios es omnipotente, porque Él puede todo que tiene contenido o sentido ontológico) transmitir su capacidad de generar la esencia personal de otras personas entonces nada no habría podido impedirnos concebir que el Espíritu Santo también pueda nacer al Hijo, o que el Hijo y / o el Espíritu Santo pueda nacer y / o proceder, o generar de algún modo al Padre, lo que es absurdo. Este rechazo de una tal consecuencia corresponde a la fe, y la base de

---

[66] Cf. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (*Teología Dogmática Ortodoxa*), vol. 1, Ed. IBMBOR, pp. 216-218

[67] J.-M. Garrigues, art. cit., p. 196: San Juan Damasceno, Sermón 31, 9, SC nº 250, pp. 290-293 – la eternidad de las relaciones interpersonales divinas, la coeternidad de las personas divinas; San Juan Damasceno, *La fe ortodoxa*, cap. 14, PG 94, 860 B – la *perihóresis*. Cf. Al M. Ioniţă, *Dialogul teologic ortodoxo – romano-catolic* (*El diálogo teológico ortodoxo romano-católico*), en *BOR*, nº 7-8, jul-ag., 1981, pp. 7-13

esta negación es que la capacidad de generar otras personas en la Trinidad divina es propia al Padre, como la propiedad de nacerse del Padre pertenece al Hijo, y la propiedad de proceder del Padre pertenece al Espíritu Santo. Estas propiedades no se transmiten en la base d la esencia común de las personas porque estas propiedades son las mismas que distinguen las personas trinitarias entre ellas, sin hacer posible una disolución de su *personeidad*. Cf. también el pensador Xavier Zubiri sobre la filosofía de la persona [68].

La esencia común del Padre y del Hijo no es algo como "poner recursos en común" o como un objeto común que podría causar al ser del Espíritu Santo porque a cada persona su esencia le pertenece como propia. Las tres personas de Dios no guardan una esencia común como que esta esencia fuese un objeto común o un medio común casi independiente de las personas mismas. En la naturaleza creada hay muchos ejemplos de medio común, pero la sobre-naturaleza divina supera esta realidad. La esencia divina no puede ser reducida a una sustancia en el sentido de "material del cual se constituye algo". La esencia divina un es un "material" que pertenece al Padre, del cual el Padre produce al Hijo y al Espíritu Santo. La esencia no es algo que pertenece a las personas, sino que la esencia es el Padre, el Hijo y el espíritu Santo.

La distinción depende de cómo vemos la realidad divina: como una naturaleza increada o, mejor, como personas de una naturaleza increada. Adán y Eva son de un ser común porque Eva es tomada de la costilla de Adán, pero aquí no se puede decir que la persona de Adán es la sola causa de la persona de Eva, porque interviene la acción de Dios que toma de Adán un *material* del cual la hace a Eva. Del Padre no es tomado un material para nacer al Hijo, sino la persona entera del Padre, que es un ser divino, es la sola causa de la persona entera del Hijo. El ser no es entre el Padre y el Hijo como un flujo de sustancia, sino que el "flujo" es la misma persona del Hijo que se nace eternamente del Padre. Entre el Padre y el Hijo no hay algo como un "flujo de sustancia" del cual procede el Espíritu Santo, ni una mezcla impersonal entre ellos, que podrían confundir a relación de cada uno con el Espíritu Santo y así, que se pueda hablar de "uno spiratio". Pero sí, sin mezclarse, las relaciones se pueden sobreponer, así que es lícito para un ortodoxo hablar de un "spiratio" del Padre, del cual procede el Espíritu Santo, "spiratio" que en su fondo misterioso tiene una vinculación con el nacimiento del Hijo del mismo Padre. [Cf. lit. patristica mencionada arriba, como S. Gregorio de Nisa, S. Máximo el Confesor, patriarca Gregorio II etc.]

Así como unos teólogos católicos nos enseñan también [Cf. J.-M. Garrigues, P. Henry – con sus artículos ya citados], la monarquía del Padre como fuente única del Espíritu Santo debe ser guardada, viendo como imposible el esquema: Padre – Hijo, a favor de unos esquemas como Padre – Hijo – Espíritu, marcando el a través del Hijo como una manera de subrayar la relación especial entre el Hijo y el Espíritu Santo. Pues bien, cualquier esquema tiene unos grandes limitaciones, el Espíritu teniendo que estar también después del Hijo y antes de él si queremos marcar así también el descanso del Espíritu en el Hijo. Lo que resulta es un gran cuidado que hay por la parte de estos teólogos católicos para el monopatrismo.

---

[68] Cf. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios,* Ed. Alianza, Madrid, 1984.

5. Conclusión.

La fórmula *Filioque* ha recibido en la Iglesia católica explicaciones muy variadas, pero cuales hablan todas de una relación especial entre el Hijo y el Espíritu Santo. Los Padres orientales hablan también de una relación especial entre el Hijo y el espíritu santo, pero la teología ortodoxa no puede recibir otra fuente de las personas divinas que el Padre. Recientemente, bajo el impulso hacía la investigación de su propia tradición del concilio Vaticano II, la Iglesia católica recoge el empleo del Credo de 381 y lo reconoce como ecuménico. A pesar de la introducción del *Filioque* en la Iglesia católica se ha guardado una tradición del monopatrismo, con varios representantes – se puede decir, en el espíritu de J.-M. Garrigues, que *Filioque* no debe ser más aceptado en el catolicismo dentro de un contexto *filioquista,* que niega el monopatrismo –, mientras que unos teólogos católicos piden quitarse el *Filioque* del Credo, por su ambigüedad.

La Iglesia discierne en el tiempo, bajo la inspiración del Espíritu Santo lo que pertenece con mayor derecho a la Tradición, a la enseñanza de fe. A veces, en la obra de los santos mismos de la Iglesia aparecen especulaciones que la Iglesia no puede recibirlas en su tradición aclarada como tales. Por ejemplo, San Gregorio Niseno especula en sus obras sobre la idea origenista de la apocatástasis (la salvación final de todos), idea que la Iglesia no la puede estipular como su enseñanza, aunque en la obra de Gregorio de Nisa la matiz de las discusiones (cf. *Sobre el anima y la resurrección*, PG. 44) es completamente distinta, fuera del contexto gnóstico de Orígenes, y salida más de un querer de salvación universal de un hombre de una profunda bondad del alma, como San Gregorio. Por eso, la Iglesia no puede asumir todas las especulaciones que podían surgir en su seno al largo de la historia. Así, el discernimiento de la Iglesia católica la ha inclinado en la época post – Vaticano II hacía la interpretación 2c., de arriba,[69] y no sobre las 3 y 4, con un índole más aislado respecto al conjunto de la Tradición, y mucho más especulativo. Este movimiento de la Iglesia católica hacía un entendimiento común con los ortodoxos de las dogmas han hecho posible el diálogo ecuménico de los últimos 50 años y el surgimiento de unas declaraciones comunes sobre la fe en general y sobre el *Filioque* en particular, como el Documento Norteamericano común citado arriba.[70]

---

[69] Cf. Dumitru Popescu, art. cit., p. 580.

[70] Cf. Lettre de SS le Pape Jean-Paul II pour le 1600-ème anniversaire du II-e Concile Oecumenique, en "Episkepsis", Bul. Bimensuel d'inf, Centr. Orthodoxe du Patriarcat Oecumenique, Chambésy, Génève, Suisse, april 1981, nº 249, p. 2 — donde no emplea deliberadamente el Filioque — citado por Pr. Prof. Constantin Galeriu, *art. cit.*, pp. 388-389: "Creo en el Espíritu Santo Que está del Señor, y Que da la vida; Él procede del Padre. Junto con el Padre y con el Hijo, Él recibe la misma inclinación y adoración; Él habló a través de los profetas. Estos son las palabras del Símbolo de Fe del primer Sínodo de Constantinopla del año 381, que ha puesto en la luz el misterio del Espíritu Santo, de Su origen del Padre, afirmando de este modo la unidad de la Iglesia y la igualdad en Divinidad del Espíritu Santo con el Padre y con el Hijo". El mismo Pr. Galeriu, *art. cit.*, pp. 399, apunta unas reflexiones de Y. Congar antes de la celebración del Sínodo Ecuménico de 381, que recuerda de la distinción hecha por el papa Leon III, 795-816, entre la fe ecuménica de 381 y los teologumenes acerca de Filioque, por la cual razón inscripcionó las celebras placas con el Credo de 381, con su voto: *haec Leo posui pro amore et cautela orthodoxae fidei* (Y. Congar, *Pour*

Las dos Iglesias, ortodoxa y católica – que tratan de sobrepasar, bajo la enseñanza de la historia de las divergencias doctrinales es:

(1) La falta de unos términos comunes -- por ejemplo, en el tiempo de Tomás de Aquino, el término latín *processio* incluía dos términos griegos: *ekpóreusis* y *próïēnai* [71], pero ya en el tiempo de Máximo el Confesor se podía ver una cierta falta de comprensión mutua de estos términos entre los occidentales y los orientales.[72] En este asunto subscribo a las observaciones de los dos padres rumanos de abajo:

Padre Dumitru Popescu: "Estamos de acuerdo que la noción de la procesión (*purcedere,* en rumano, se refiere a *ekpóreusis*, n.n.) puede tener una resonancia más hipostática que sustancial, como el término de *procedere* (en rumano, se refiere a *próïēnai*, n.n.) implica una resonancia más sustancial que hipostática, pero en ningún caso estos términos no pueden ser empleados para cubrir (como quisiera J-M Garrigues en un momento, n.n.), por el compromiso, realidades completamente distintas y contradictorias".[73]

Padre Dumitru Stăniloae: "Observamos más, que cuando Pr. Garrigues se explica esta fórmula propuesta para él (cercana a la fórmula de Bolotov, n.n.), emplea para la relación del Hijo sólo con el Padre la palabra *originación*, y para la relación del Espíritu con el Padre a través del Hijo la de procesión. La distinción entre estas dos palabras la cuenta como correspondiendo a la distinción entre *ekporeúetai* y *próeisi*, empleadas para los Padres. Él dice: "Derivando su origen del Único Padre que nace al Único Hijo, el Espíritu procede del Padre como origen a través de Su Hijo". En griego: *ἐκ μόνου τοῦ Πατρός τὸν Μονογενῆ γεννῶντος ἐκπορευόμενον, ἐκ αὐτοῦ καὶ ἀπὸ τοῦ Υἱοῦ πρόεσι*. En latín: *Ex unico Patre generante Unicum Filium, ortus ex Patre et a Filio procedit*. Esta fórmula explicita el paso positivo real que el Padre Garrigues lo hace para el encuentro con la enseñanza del Oriente. Pero creemos que sería mejor no emplearse más por la relación del Espíritu con el Hijo la palabra "procede", de donde puede resultar la confusión de esta relación con la procesión del Espíritu del Padre, sino emplearse por la relación con el Padre la palabra "proceder", y para la relación con el Hijo, la palabra "salida", acompañada de otros términos, como "resplandecer", "enseñar", como fueron empleados por unos de los Padres orientales".[74]

---

le centennaire du Concile 381. Diversité de dogmatique dans l'unité de foi entre Oriente y Occident, en "Irénikon", tome LIV, nº 1, 1981, Monastire de Chevetogne, Bélgique, pp. 30-31). Pr. Congar decía que sería bien si la celebración fuera hecha en este espíritu; y se hizo así , nos dice Pr. Galeriu. Y la consecuencia fue que muchos teólogos católicos y protestantes proponían el uso del Credo de 381, y echarse el Filioque del Credo.

[71] *El Filioque*, p. 380 (18-19).

[72] *El Filioque*, p. 380 (19).

[73] Dumitru Popescu, *art. cit*., p. 590.

[74] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stănloae, *Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl şi relaţia lui cu Fiul, ca temei al îndumnezeirii şi înfierii noastre* (*La procesión del Espíritu Santo y su relación con el Hijo, como fundamento de la edificación y de la nuestra adopción*), en "Ortodoxia", nº 3-4, 1979 (pp. 583-592), p. 586. Cf. también Juan-Miguel Garrigues, *art. cit*., p. 195: "Les expressions qui concernent distinctement le Père, le Fils et le Saint-Esprit, le sans cause et le causé, l'inengendré et le procédant, ne montent pas l'essence, mais la relation des uns avec les autres et leure mode d'existence" (S. Jean Damascène, La foi orthodoxe, PG 97, 837 C).

(2) Una incoherencia doctrinal surgida por la parcialidad de las explicaciones.[75] -- Se intenta valorar más las fuentes que pueden crear unos vínculos, como la Sagrada Escritura y las enseñanzas patrísticas sobre el Espíritu Santo que, procediendo del Occidente y del Oriente pueden aproximar las dos tradiciones teológicas en general, y respecto al *Filioque*, en particular.[76]

(3) La parcialidad polémica -- las dos Iglesias comprenden ya la importancia del trabajo común y de evitar las decisiones aisladas, parciales, fuera de una aceptación general de la Iglesia[77], a pesar del papel que la Iglesia católica lo da al papa por su teología sobre el primado.

*

Las confesiones cristianas, bajo el impulso hacía la unidad de la fe, pueden comprender la responsabilidad de investigar más, y en común, la pneumatología, las fuentes de la Revelación. Solo el amor por la verdad puede ofrecer a los fieles, bajo la inspiración del Espíritu Santo (que ofrece armonía e impulsa a n afán sincero hacía la verdad, en lugar de la polémica no concluyente) una enseñanza sobre el Espíritu Santo, que, teniendo en cuanta la tradición occidental y oriental, sea basada en la fe común dl Credo ecuménico de 381.

En las acciones de diálogo teológico (ortodoxo-católico), por supuesto, el magisterio de la Iglesia es consciente de las limitaciones interpretativas de los hombres acerca del misterio de Dios, e intentan evitar unos excesos que podrían ocurrir, y también a los excesos del pasado. Por ejemplo, por parte de los ortodoxos, el primer exceso que tiene que ser sobrepasado si queremos un verdadero diálogo es coger de las interpretaciones católicas solo la interpretación radical del *Filioque*, la que crea en Dios dos fuentes de la naturaleza divina.

Debido al trabajo de unos teólogos católicos como Congar, Garrigues, P. Henry, y otros, podemos decir que este paso se ha hecho posible. Se ha especulado mucho al margen de Filioque en su historia. Pero los ortodoxos, simplemente, no recibieron nunca esta fórmula. Y no van a recibirla como propia al Credo. Pero que pueden recibir los ortodoxos son las explicaciones actuales de unos teólogos católicos que guardan el monopatrismo, aunque hablan de una relación especial entre el Hijo y el Espíritu Santo.

Lo que pueden aportar los ortodoxos es una teología que tiene en cuenta sus expresiones que hablan del descanso del Espíritu en el Hijo, de la *mesiteía* – mediación (*sin proveer esencia*) del Hijo en la procesión del Espíritu Santo, o el resplandecer del espíritu Santo del Hijo, al cual causa es también el Padre, como dice Pr. Stăniloae.

---

[75] *El Filioque*, p. 387 (24): "que todos los implicados en este diálogoreconozcan expresamente las limitaciones de nuestra capacidad para hacer afirmaciones definitivas sobre la vida interior de Dios".

[76] *El Filioque*, pp. 385-386 (22-23). *Ibid*., p. 387, (29): "que nuestras dos Iglesias se comprometan en un nuevo y formal diálogo con relación al origen y persona del Espíritu Santo, basándose en las Sagradas Escrituras y en toda la riqueza de las tradiciones teológicas de nuestras dos Iglesias, y en la búsqueda de modos constructivos de expresar lo que es central para nuestra fe en este difícil tema".

[77] *El Filioque*, pp. 384-385 (21-22). Ibid., p. 387 (24). Yves Congar, *Diversité de la Dogmatique dans l'unité de Foi entre Orient et Occident*, en "Irénikon", nº 1, 1981, p. 28.

En el fin, tenemos que decir que desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica acepta acerca del Filioque que la fórmula no tiene una recepción ecuménica. Unos representantes y teólogos de la Iglesia católica creen que se podría explicar la fórmula del Filioque también en un sentido más cercano de o en el espíritu de la enseñanza ortodoxa. Permanece, sin embargo, la ambigüedad de la formula, que no permite su uso como frase dogmática, especialmente en el Credo – uno de los principios del Credo siendo la aclaración de la fe, no admitiendo ambigüedades. La ambigüedad consiste en la posibilidad de mantener, por medio de la fórmula de Filioque, las interpretaciones inaceptables por los ortodoxos: (1) que el Hijo tendría dos fuentes o la Santísima Trinidad tendría dos causas; (2) que el ser de las Personas trinitarias viene de una ser como medio común, y no de la persona del Padre.

PROPOVĂDUIRI APOSTOLICE ÎN ARIA STRĂMOŞILOR NOŞTRI

Aria de formare a poporului român a fost cea a romanităţii răsăritene (a *Romaniei* răsăritene, cum arăta Nicolae Iorga), adică aria locuită prioritar de populaţii traco-dacice (dar şi scitice, celtice şi germanice), supuse romanizării, atât la stânga cât şi la dreapta Dunării inferioare.[1]

Această arie a fost evanghelizată,[2] potrivit surselor tradiţiei Bisericeşti şi a celor istorice de către câteva personalităţi din timpul apostolilor, dar şi din rândurile acestora. În acest articol vom evidenţia doar activitatea Sf. Apostol Andrei, a Sf. Ap. Filip, a Sf. apostoli din cei şaptezeci Andronic şi Iunia, dar şi cazul particular al sutaşului Corneliu.

Nu mă voi opri prea mult asupra activităţii **Sfântului Apostol Pavel**,[3] deşi şi acesta a avut un rol deosebit de important în evanghelizarea strămoşilor noştri, direct la sudul Dunării, iar indirect şi la nordul Dunării (cf. Sfinţii Andronic şi Iunia). Dar faptele Sf. Ap. Pavel, fiind relatate în Noul Testament (***Fapte*** 9-28), sunt mai bine cunoscute şi studiate. Cu toate acestea, şi în cazul lui, fără Tradiţie nu s-ar putea completa suficient informaţiile referitoare la: întoarcerea în Pen. Balcanică (când a scris ***1 Timotei*** cca. 65 d.Hr. din Macedonia, v. 1,3; şi ***Tit***, 65-66 d.Hr., de la Nicopolis, în Epir, v. 3,12) *după* celebra călătorie la Roma (***Fapte*** 27-28); misiunea în Spania (despre care doar îşi exprimase intenţia hotărâtă – ***Romani*** 15,24); revenirea la Roma (de unde a scris ***2 Timotei***, v. 1,17, 66 d.Hr.) şi martiriul său (67 d.Hr.). Acest periplu este mai uşor înţeles dacă este pus în contextul vremii, când pentru un proces la Caesar se aştepta foarte mult, iar cetăţenii mai puteau circula, controlat, în Imperiu până le venea rândul. În ceea ce ne priveşte ştim că primele locuri europene în care Sf. Ap. Pavel a dus creştinismul au fost insula Samothrace şi oraşele Neapolis şi Philippi (***Fapte*** 16,9-40; revine aici: ***Fapte*** 20,1-6; şi din nou, de la Roma, de unde a scris ***1***

---

[1] N. Iorga, *Istoria poporului românesc*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, pp. 23-82. Mircea Muşat, Ion Ardeleanu, *De la statul geto-dac la statul român unitar*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, pp. 61-84. Mihai Bărbulescu, Dennis Deletant, Keith Hitchins, Şerban Papacostea, Pompiliu Teodor, *Istoria României*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1998, pp. 81 sqq., 92-103, 112-127.

[2] Sabin Verzan, *Propovăduirea Evangheliei în Sciţia Mică (Dobrogea). Argumente şi temeiuri nou-testamentare*, în *ST*, XLVII (1995), nr. 4-6, pp. 79-118.

[3] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel*, Ed. Icos, 1998. Grigorie Marcu, *Epistola Sf. Apostol Pavel către Tit*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947. Nicolae Nicolaescu, Grigorie Marcu, Sofron Vlad, Liviu Munteanu, *Studiul Noului Testament*, pentru Institutele Teologice, Ed. IBMBOR, 1983. Sabin Verzan, *Sfântul Apostol Pavel*, Ed. IBMBOR, 1996. Mihoc V., Mihoc D., Mihoc I., *Introducere în Studiul Noului Testament*, vol. I, Ed. Teofania, Sibiu 2001. A. Jean-Noël Aletti, S.J., *Saint Paul Épitre aux Philippiens*, Ed. J. Gabalda, et C^{ie}, Études Bibliques, Nouvelle Série, no. 55, Paris, 2005. Sabou Marius Ioan, *Sfântul Apostol Pavel şi opera sa teologică între iudaism şi elenism. O diagnoză a cercetării biblice moderne*, teză de doctorat, Coord. şt. Pr.Prof.Univ.Dr. Tofană Stelian, Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Şcoala Doctorală de Teologie „Isidor Todoran", Cluj-Napoca, 2011.

Timotei: v.1,3). Aceste două cetăţi erau situate în Thracia şi Macedonia, deci în rândul unei populaţii predominant tracică – supusă, evident, dublei presiuni culturale şi lingvistice, a elenismului şi a Romei. ***Epistola către Filipeni*** se adresează celor din Philippi. Mai mult decât atât, vom constata că în rândul populaţiilor Asiei Mici evanghelizate de Sf. Ap. Pavel, cei din Phrigia (***Fapte*** 16,6) şi Mysia (cu oraşul Troas, reconstituirea Troiei – ***Fapte*** 16,7-8; revenind: ***Fapte*** 20,6-12) au, de asemenea, sorginte tracică.

Sila, din cei 70 de apostoli, l-a însoţit Sf. Ap. Pavel în multe călătorii, inclusiv prin Tracia şi Macedonia (***Fapte*** 15,41; 16,25 ş.a.). Tradiţia spune că Sf. Ap. Pavel l-a hirotonit pe Sila ca episcop la Corint. **Silvan** (cf. 2 ***Cor***. 1,19; 1 ***Tes***. 1,1; 2 ***Tes***. 1,1; 1 ***Pt***. 5,12), tot din cei 70 de apostoli, fiind însoţitor şi al lui Petru şi al lui Pavel la propovăduire, a fost hirotonit de Sf. Ap. Pavel ca episcop la Tesalonic.[4]

Sfântul Apostol Andrei, cel întâi chemat la apostolie (***Ioan*** 1,35-42), a evanghelizat cu prioritate neamurile din jurul Mării Negre. Istoricii bisericeşti români obişnuiau să scrie cu prudenţă doar despre faptul că Sf. Ap. Andrei a ajuns în Dobrogea, numită Scythia Minor, interpretând astfel informaţiile patristice. Istoricii bisericeşti ruşi, însă, susţineau că Apostolul a ajuns şi în Scythia Major, de la nordul Mării Negre, până la izvoarele Nistrului, şi în zona unde va apărea mai târziu Kievul. Această idee a fost preluată de hagiografiile numite *Vieţile Sfinţilor* şi *Proloage*,[5] care au fost prelucrate până la variante finale la Mănăstirea Neamţ, de către ierodiaconul Ştefan dascălul (1791), cu câteva adaosuri şi sistematizări ulterioare (1854-1855).[6]

Sursele cele mai vechi spun că Sf. Ap. Andrei a propovăduit în **nordul Asiei Mici** (Bitinia şi Pont) [Epifanie, sec. VIII; *Sinaxarul Bisericii constantinopolitane*, sec. X]; în **Tracia** [Sf. Ipolit, c. 170-236; Epifanie; *Sinaxarul*...] **cu Moesia** [Epifanie], hirotonind ca episcop la Odyssos (Odessos, Varna) pe Ampliat (***Romani*** 16,8) [*Sinaxarul*...] sau Apion [Epifanie]; respectiv în **Scythia** [Sf. Ipolit; Eusebiu de Caesarea, 265-340; Epifanie; *Sinaxarul*...].[7]

Prin ultima denumire, **Scythia**, se poate înţelege fie un teritoriu restrâns, precum Scythia Minor (Dobrogea), care s-a aflat cel mai evident în raza propovăduirii Sf. Ap. Andrei, dar şi un teritoriu vast, greu de definit, al stepelor nord-pontice. Pr. Prof. Mircea Păcurariu adaugă la această informaţie şi următorul comentariu, în spiritul

---

4 Arhim. Dr. Benedict Ghiuş (editor), *Proloagele*, cu binecuvântarea IPS Dr. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, Ed. Bunavestire, Bacău, 1998, vol. II, Iulie, 30, p. 938. *Vieţile Sfinţilor*, Ed. Episcopiei Romanului şi Huşilor (septembrie-aprilie), Ed. Episcopiei Romanului (mai-august), 12 volume, 1991-1998, vol. XI, *Iulie*, 30, p. 324.

5 *Proloagele*, ed. cit., vol. I, pp. 18-19.

6 *Ibidem*, vol. I, p. 283: „Atunci, acestui întâi chemat i-a căzut sorţul să meargă în Bitinia, Bizantia, Tracia şi Macedonia, cu ţinuturile din jurul Mării Negre, până la Dunăre şi Scitia (adică Dobrogea noastră) şi până în Crimeia". A se observa că majoritatea regiunilor enumerate erau populate de traco-daci, inclusiv cele anatoliene. Paranteza explicativă „adică Dobrogea noastră" este o conformare a ultimei ediţii cu istoriografia bisericească românească modernă, extrem de prudentă în a restrânge Scitia la „Dobrogea noastră", deşi nu doar mărturiile ruseşti, ci şi cercetări moderne arată că termenul nu trebuie înţeles restrictiv, ci în sensul tuturor regiunilor din vestul şi nordul Pontului Euxin. Astfel pledează şi mărturia internă referitoare la „ţinuturile din jurul Mării Negre" în general şi „până în Crimeia".

7 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, Ed. IBMBOR, 1992, pp. 63-64.

tendinţei de a restrânge termenii sciţi – Sciţia la Dobrogea, deşi nu exclude o activitate în spaţiul nord-pontic: „Mult mai târziu, istoricul bizantin Nichifor Calist (sec. XIV) scria că Sfântul Apostol Andrei a trecut din provinciile Asiei Mici (Capadocia, Galatia şi Bitinia) în "pustiurile scitice", care puteau fi situate în Scythia Maior (în nordul Mării Negre, adică în sudul URSS), sau mai degrabă în Scythia Minor (Dacia Pontică)”.[8]

Scythia Minor (Dobrogea) avea o populaţie amestecată, majoritatea fiind geţi, dar şi sciţi destul de numeroşi, ajunşi aici în sec. IV î.Hr. Căpetenia getă Zalmodegicos domina regiunea în sec. III î.Hr. Regele geto-dac Burebista a inclus teritoriul în regatul său în sec. I î.Hr. Dobrogea e parte din Moesia Inferior din 15 d.Hr., iar din 292 d.Hr. este separată sub numele de Scythia Minor. Informaţiile cele mai directe despre această situaţie le avem de la Ovidiu şi Strabon (ambii: sec. I î.Hr. – I d.Hr.), precum şi din inscripţiile şi documentele din zonă, îndeosebi din cetăţile greceşti de la Marea Neagră. Fiind loc predilect al propovăduirii Sf. Ap.Andrei, Dobrogea a păstrat urme ale trecerii sale pe aici, în toponime (Peştera şi Pârâiaşul Sf. Andrei), precum şi în colinde şi legende. Unele dintre acestea evocă atitudinea rezervată a lui Decebal şi Traian faţă de noua religie creştină. S-a considerat a fi un anacronism, dar în interpretarea lui G. Alexandrou (v. *infra*), Apostolul ar fi propovăduit în ţinuturile geto-dacilor până în timpul împăratului lui Traian (97-107 d.Hr).

Vieţile Sfinţilor, traduse şi prelucrate pentru prima dată în româneşte de mitropolitul Dosoftei (sec. XVII), reeditate de numeroase ori, descriu un traseu mai amplu al St. Ap. Andrei. *Acta S. Andreae* îşi au originile în timpuri apostolice, trecând prin prelucrări eretice, şi reprelucrări ortodoxe. Se păsrtrează în manuscrise din sec. XI, respectiv XIV.[9]

Dacă ar fi să rezumăm,[10] Apostolul a plecat din Ierusalim, după Pogorârea Sfântului Duh, spre Bitinia, propovăduind în toate ţinuturile de la nordul Asiei Mici. De aici a ajuns la Calcedon, trecând în Europa prin Bizanţ, iar apoi în „toată partea Traciei” şi la Cavala („care, în Faptele Apostolilor, se numeşte Neapolis, iar la alţii se numeşte Hristupolis”). Ni se spune că „încă şi alte neamuri cîte se aflǎ între Tracia şi Macedonia, pînă la rîul cel mare Istrul, care acum se numeşte Dunărea, şi acestea tot în sorţul Sfîntului Apostol Andrei au căzut.” După un periplu european prin Propontida şi

[8] Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 64.

[9] Alexander Walker, *Translator's Introductory Notice*, in *Apocrypha of The New Testament* (pp. 347 sqq.), in *Ante-Nicene Fathers*, Volume 8: «*Fathers of The Third And Fourth Centuries*: *The Twelve Patriarchs, Excerpts and Epistles, The Clementina, Apocrypha, Decretals, Memoirs of Edessa and Syriac Documents, Remains of the First Ages*», Edited by Alexander Roberts, James Donaldson, A. Cleveland Coxe, Ed. T&T Clark, Edinburgh, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, (1st ed. 1885), St. Andrews, 26th March, 1870, p. 356. Cf. *ibid*.: „Some portions of Pseudo-Abdias, however, are almost in the words of our Greek Acts.”. Textele: *Acts and Martyrdom of the Holy Apostle Andrew* (pp. 511 sqq.), in *Apocrypha of The New Testament,* ed. cit., pp. 347 sqq. Adaosuri: *Acts of Andrew and Matthias,* pp. 517 sqq., *Acts of Peter and Andrew,* pp. 526 sqq.

[10] Rezumatul este după *Vieţile Sfinţilor,* ed. cit., vol. III, *Noiembrie,* 30, pp. 347-358. De asemenea: *Vieţile Sfinţilor*, pe luna Noiembrie, ediţia a II-a, retipărite şi adugite după ediţia din 1901-1911, sub îngrijirea Arhim. Ioanichie Bălan, Ed. Episcopiei Romanului, 2000, pp. 588 -610. Şi, de asemenea, ediţia: *Viaţa şi Acatistul Sfântului Andrei, Apostolul românilor, ruşilor şi grecilor*, tipărit cu binecuvântarea Prea Sfinţitului Părinte Ioan, Episcopul Covasnei şi Harghitei, Mănăstirea Făgeţel, 1996, pp. 1-28.

Tracia, Apostolul se întoarce în Asia Mică şi ajunge în Amison, Trapezunt şi Lazichia, în toate ţinuturile de la est de Marea Neagră, de unde pleacă la Ierusalim, ca să serbeze Paştele, să se întâlnească cu fratele său, Petru, şi să îl cunoască pe noul Apostol, Pavel. Dacă Saul s-a convertit în anul 36 (arhiereul din ***Fapte*** 9,1 fiind Natan) sau 37 (arhiereul fiind Teofil), se ştie că el a stat un timp în Arabia, potrivit ***Gal***. 1,17-24, revenind la Damasc şi abia după trei ani s-a dus în Ierusalim. După aceea a propovăduit în Siria şi Cilicia (în Tarsul natal). Astfel, ştirea despre primirea Sf. Pavel între apostoli trebuie să fi ajuns la colegii săi (răspândiţi în toate zările la propovăduire) cel mai devreme în anii 40-41. Sf. Ap. Andrei va fi auzit de faptele lui Pavel abia după ce s-a întors din Caucaz în Pont. Aşadar, prima revenire la Ierusalim a Sf. Ap. Andrei la Ierusalim trebuie să fi avut loc în anul 42, după propovăduirea iniţială a Sf. Ap. Pavel în Siria şi Cilicia, dar înainte de ceea ce numim „prima” sa călătorie misionară (***Fapte*** 13 ş.u.). Prima călătorie misionară a Sf. Ap. Andrei a durat, astfel, cca. 12 ani, din cca. 30 până în 42 d.Hr.

A urmat o a doua călătorie misionară (7-8 ani, 42-50), în care Sf. Ap. Andrei a mers la Efes, însoţindu-l pe Sf. Ap. Ioan la locul acestuia de propovăduire.[11] Dar Sf. Ap. Andrei revine la popoarele din toată jumătatea de nord a Asiei Mici, care erau „din sorţul lui”: Niceea (Elicori), Nicomidia, Calcedon, în toată Propontida, Neocastra, Heracleea (Pontului). Apostolul ajunge la Sinope. Aici îl eliberează pe Sf. Ap. Matia cu rugăciunile lui. Sf. Ap. Andrei ajunge din nou la Amison, Trapezunt, Caucaz şi alte ţări (aici G. Alexandrou ataşează o călătorie până în Asia centrală, care trebuie să fi consumat vreo 5-6 ani), revenind în Pont, la Neocaesarea, iar apoi călătoreşte la Ierusalim, pentru Sinodul Apostolic (***Fapte*** 15). G. Alexandrou adaugă aici o a treia călătorie (am spune, între 50-54), făcută de Sf. Ap. Andrei în Africa, în ajutorul Sf. Ap. Matei, după care s-a întors la Ierusalim, pentru Adormirea Maicii Domnului (v. *infra*). În acest timp a avut loc a doua călătorie misionară a Sf. Ap. Pavel (în 53 era la Atena).

De la Ierusalim, Sf. Ap. Andrei a plecat în ultima călătorie misionară (c. 54 – 60? / c. 99?), ajungând mai întâi la Edesa (Horasan), împreună cu Matia şi Tadeu. Lăsându-i pe aceştia, se întoarce în ţinuturile de lângă Marea Neagră, mergând la *alani* şi *avazgi*, care atunci se aflau în stepele de la nord de Caucaz. De aici a ajuns la Sevastopol, în Regatul Bosporan, şi la *zacheni*. Apostolul a propovăduit mai departe în Cafa şi în toată ţara Kersonului, urcând apoi pe râul Nipru, până în zona unde mai târziu va fi Kievul. Aici a profeţit, zicând: „Vedeţi aceşti munţi? Credeţi-mă că peste aceştia o să strălucească darul lui Dumnezeu şi o să se facă cetate mare aici şi multe biserici o să se ridice lui Dumnezeu şi o să se lumineze cu Sfântul Botez tot pământul Rusiei.” Aici se vede cel mai pregnant influenţa interpretării ruseşti, deşi trebuie să remarcăm că unele cercetări recente includ aceste propovăduiri nordice în activitatea Sf. Ap. Andrei. Apostolul ar fi ajuns de aici în zona Novgorodului. G. Alexandrou inserează aici o călătorie prin Marea Baltică, până în Scoţia. Noi vedem chiar în mărturia lui Tertulian un argument indirect pentru aceasta, întrucât scrie: „et Britannorum inaccesa Romani loca”. Aceasta înseamnă că şi locurile britannilor

[11] *Vieţile Sfinţilor*, toate ediţiile. Cf. Nicodimos, Mitropolit de Patras, *Sfântul Andrei, apostolul românilor*, Ed. Trinitas, Iaşi, 1996. p. 11-16.

inaccesibile romanilor au fost deja evanghelizate în sec. II d.Hr. De asemenea, o altă dovadă din Tradiţie este amintirea cu numele a lui Aristobul, unul din cei 70 de apostoli, în rândul celor ce au fost hirotoniţi ca episcopi de Sf. Ap. Andrei, şi anume în Britannia (v. *infra*).

Coborând la gurile Dunării, Sf. Ap. Andrei pleacă din nou la Sinope, unde l-a hirotonit ca episcop pe Filolog, la Bizanţ, hirotonind pe Stahie, la Heracleea Traciei, hirotonind pe Apelin. Şi-a continuat munca de evanghelizare în toată Tracia, Macedonia şi Tesalia („de la Tesalonic pînă la Licostom şi pînă la Farsala"), trecând apoi în Elada şi în Peloponez (Moreea). Aici, în ultima regiune, a fost răstignit la Patras (Paleapatra) din porunca antipatului Egheat.

Iată că în vremuri mai noi, anumiţi cercetători au ajuns şi ei, independent şi prin metode diferite, la concluzia că Sf. Ap. Andrei a propovăduit pe o arie largă în toate ţinuturile dimprejurul Pontul Euxin.

Dumitru Manolache a realizat o cercetare extinsă a propovăduirii Sf. Ap. Andrei la geto-daci, valorificând foarte mult şi tradiţiile populare care sunt ecoul acesteia.[12] Autorul este de părere că informaţiile de la scriitorii bisericeşti şi Sfinţii Părinţi timpurii (Origen, Hipolit, Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, Tertulian, Eusebiu de Caesarea) sunt credibile. Sf. Ap. Andrei a predicat *tracilor* şi *sciţilor* (cf. şi ***Col.*** 3,11), în sensul cel mai larg al termenului, adică în toate regiunile de la vest şi nord de Marea Neagră,[13] alături de alte regiuni evanghelizate de el.

Iată, potrivit lui Tertulian, care era răspândirea creştinismului în timpul său:[14]

„In quem enim alium universae gentes crediderunt, nisi in Christum, qui iam venit? Cui enim et aliae gentes crediderunt, Parthi, Medi, Elamitae, et qui inhabitant Mesopotamiam, Armeniam, Phrygiam, Cappadociam, et incolentes Pontum et Asiam et Pamphyliam, immorantes Aegyptum, et regionem Africae, quae est trans Cyrenen, inhabitantes, Romani et incolae tunc, et in Hierusalem Iudaei,[2]) et ceterae gentes, etiam Getulorum varietates, et Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini, et Galliarum diversae nationes, et Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita, et Sarmatarum et Dacorum et Germanorum et Scytharum et abditarum multarum gentium et provinciarum et insularum multarum nobis ignotarum, et quae enumerare minus possumus? ..."

După această mărturie, Tertulian arată că nici un imperiu nu s-a întins atât de mult. Nici imperiul lui Nabucodonosor, nici al lui Darius, nici cel egiptean, nici al lui Alexandru Macedon, nici întinderea altor popoare şi nici Imperiul Roman însuşi nu au întrecut răspândirea creştinismului realizată într-un timp atât de scurt. (v. Harta 1, *infra*)

George Alexandrou, un jurnalist grec, şi-a dedicat mulţi ani de muncă pentru studierea activităţii Sf. Ap. Andrei.[15] Acesta a ajuns la concluzia că Apostolul a

---

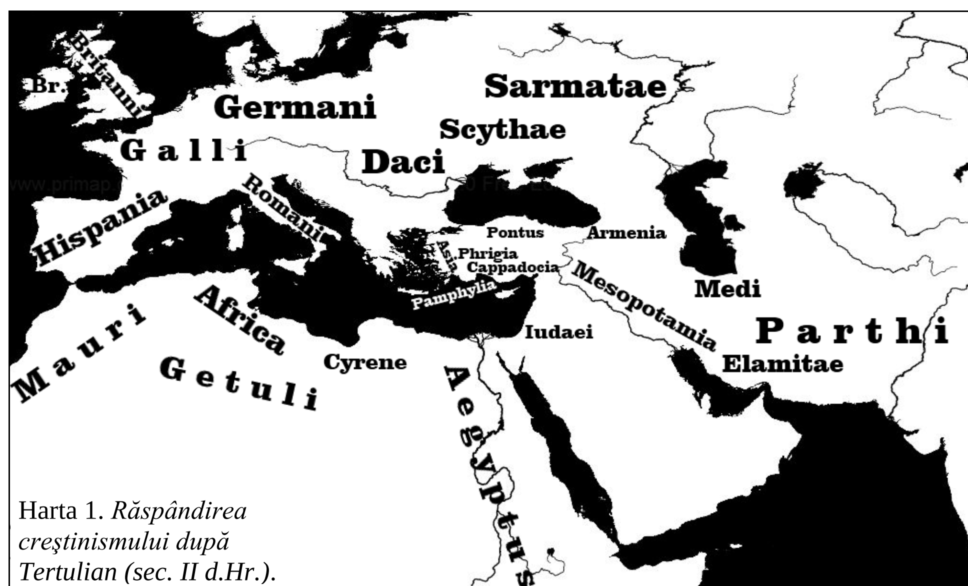
[12] Dumitru Manolache, *Andrei, apostolul lupilor*, ed. a II-a, Ed. Dacica, 2008.

[13] Id., *Andrei apostolul lupilor*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, p. 86 -95. Cf. şi D. Gh. Theodor, *Creştinismul la Est de Carpaţi de la origini pâna în secolul al XIV-lea*, Ed. Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, Iaşi, 1991, p. 50.

[14] Tertullianus, *Adversus Judaeos*, 7, în „Bibliotheca Patrum Ecclesiasticorum", Latinorum selecta, curante E. G. Gersdorf, vol. VII, pars IV, Tertulliani opera curante E. F. Leopold, Lipsiae, 1841, p. 303 (-304).

[15] George Alexandrou, *The Astonishing Missionary Journeys of the Apostle Andrew*, „Road to Emaus", vol. V, no. 4, pp. 3-55 (43-45). George Alexandrou, *He Raised the Cross on Ice*, apud

propovăduit pe arii mult mai extinse decât se credea, întâlnind tradiţii referitoare la el din Asia centrală (a doua călătorie) până în Africa centrală (a treia călătorie; unde s-ar fi dus să îl ajute pe Sf. Ap. Matei,[16] cum făcuse înainte pentru Sf. Ap. Matia în Sinope). Apostolul ar fi realizat patru călătorii misionare (redate în Harta 2 şi 3). În Europa, Sf. Ap. Andrei a ajuns din stepele nord-pontice, se pare până în Scoţia, ceea ce ar da valabilitate Declaraţiei de la Arbroath (1320), despre propovăduirea Apostolului în acele locuri.



Harta 1. *Răspândirea creştinismului după Tertulian (sec. II d.Hr.).*

Privitor la ţara noastră, autorul arată că aceasta lămureşte un interval de douăzeci de ani din activitatea Sf. Ap. Andrei. Apostolul, după părerea autorului, s-a simţit cel mai bine la strămoşii noştri, ca într-o recompensă de la Dumnezeu pentru ostenelile sale, întrucât dacii erau monoteişti şi erau înclinaţi spre monahism, vegetarianism şi viaţă ascetică în general (după cum arăta Josephus Flavius),[17] şi credeau cu tărie în nemurirea sufletului. Astfel, strămoşii noştri au fost foarte receptivi la mesajul evanghelic, primindu-l de la Sf. Ap. Andrei chiar înainte ca acesta să revină

http://www.pravoslavie.ru/english/43455.htm; http://roncea.ro/2011/11/30/apostolul-lupilor-cercetari-grecesti-sfantul-andrei-si-a-stabilit-cartierul-general-in-dacia-timp-de-20-de-ani-la-multi-ani/. Vezi, de asemenea, http://www.roadtoemmaus.net/back_issue_articles/RTE_19/The_Astonishing_Missionary_Journeys.pdf; http://www.firstthings.com/blogs/firstthoughts/2010/11/st-andrew-the-apostle; https://orthodoxmissions.wordpress.com/2009/11/.

[16] Cf. *Acts of Andrew and Matthias*, in *Apocrypha of The New Testament*, ed. cit., pp. 517-525.

[17] Flavius Josephus, *Antichităţi iudaice*, XVIII, 1, vols. 1-2, trad. Ion Acsan, pref. Acad. Răzvan Theodorescu, Ed. Hasefer, Bucureşti, 1999, vol. 2, p. 439: „traiul lor se aseamănă cu al dacilor Polişti"; Polistai - întemeietori de cetăţi, urbanizaţi. Mircea Eliade şi Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor,* trad. C. Baltag, Ed. Humanitas, 1993. p. 267.

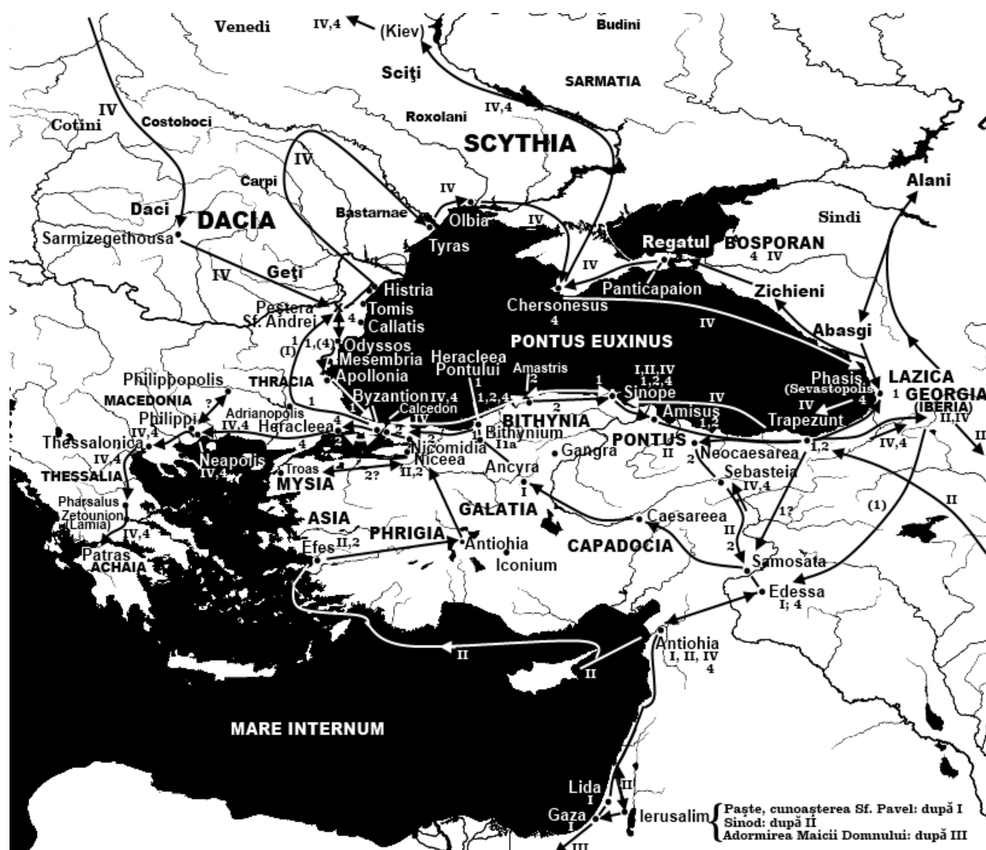
în graniţele Imperiului Roman şi să sufere martiriul la Patras. De asemenea, este de remarcat opinia lui G. Alexandrou că Sf. Ap. Andrei ar fi propovăduit încă la daci în timpul lui Traian şi Decebal (în finalul călătoriei a patra, întors din regiunea baltică), ceea ce ar însemna că această tradiţie din colindele româneşti nu este doar o legendă. Alexandrou remarcă asemănarea între numele păstrat de populaţia *kalasha* din Pakistan (descendenta macedonenilor elenişti) şi la români: Indrein sau Indrean. Putem remarca (vezi Harta 2 şi 3) uşurinţa cu care se conectează aceste tradiţii de pretutindeni cu informaţia scrisă, păstrată în surse patristice şi bizantine.

În concluziile sale, G. Alexandrou arăta că Sf. Ap. Andrei a avut o contribuţie enormă la răspândirea creştinismului „până la marginile lumii" (vechi), după cum dau mărturie unii autori deja în sec. II d.Hr. (Tertulian, v. *supra*). Apostolul este înfăţişat întotdeauna bătrân, iar uneori cu o cruce mare în mână, ţinută ca un toiag, după cum obişnuia să umble în timpul propovăduirii. Această posibilitate a propovăduirii mai târzii a Apostolului ar infirma părerea simplificatoare, apărută în sinaxarele greceşti, cum că el ar fi fost răstignit mai devreme, cu 5-10 ani sau mai mult. Faptul că Sf. Ap. Andrei a trăit 85-95 de ani corespunde informaţiilor din sinaxare (care în general rotunjesc la 80). S-a presupus de obicei că martiriul Sf. Ap. Andrei ar fi avut loc în timpul lui Nero (64-67) sau, mai degrabă, Domitian (81-96). Se ştie, însă, că Sf. Ap. Andrei era fratele mai tânăr al Sf. Ap. Petru. Ar fi putut fi mai tânăr cu câţiva ani decât Mântuitorul Iisus Hristos. Astfel, ar fi foarte probabil ca moartea lui să fi avut loc, cum presupune G. Alexandrou, în timpul lui Traian; mai exact, în timpul campaniilor acestuia în Dacia, dar înainte de primul Război Dacic al lui Traian (101-102 d.Hr.).

Traian a trecut Pirineii în 89, cu legiunea sa spaniolă (din Baetica), pentru a-l ajuta pe Domitian împotriva revoltei lui Saturninus, fiind ca urmare numit consul în 91.[18] După aceasta Nerva l-a făcut consul al Germaniei Superior, iar apoi l-a adoptat (oct. 97). El a aflat vestea morţii lui Nerva (27/28 ian. 98) [19] de la verişorul său, Hadrian, în Germania Inferior (Colonia Agrippinensis). Traian s-a dus în Pannonia, mergând la Roma abia în toamna anului 99 să îşi preia prerogativele de împărat din partea Senatului.[20] În cetatea Romei a intrat pe jos, dorind să transmită respect faţă de Senat şi apropiere faţă de supuşi. Pentru primul război împotriva lui Decebal, Traian a părăsit Roma imediat după ce a primit votul Fraţilor Arvali, în 25 martie 101.[21]

---

[18] Miriam Griffin, *Nerva to Hadrian*, in Alan K. Bowman, Peter Garnsey, Dominic Rathbone (eds.), *The High Empire, A.D. 70–192*, in *The Cambridge Ancient History*, Volume XI, Cambridge Univeristy Press, 2nd ed., 2000 / 2007, p. 101.
[19] *Ibid*., pp. 96.
[20] *Ibid*., pp. 102, 109-113.
[21] *Ibid*., p. 109.



Harta 2. *Călătoriile misionare ale Sf. Ap. Andrei (I)*. Cifre arabe: călătoria în sinaxare şi *Vieţile Sfinţilor*; cifre romane: numărul călătoriei în reconstituirea lui G. Alexandrou. Rutele au fost stabilite original faţă de G. Alexandrou, aproximând drumurile antice. La fel în Harta 3.

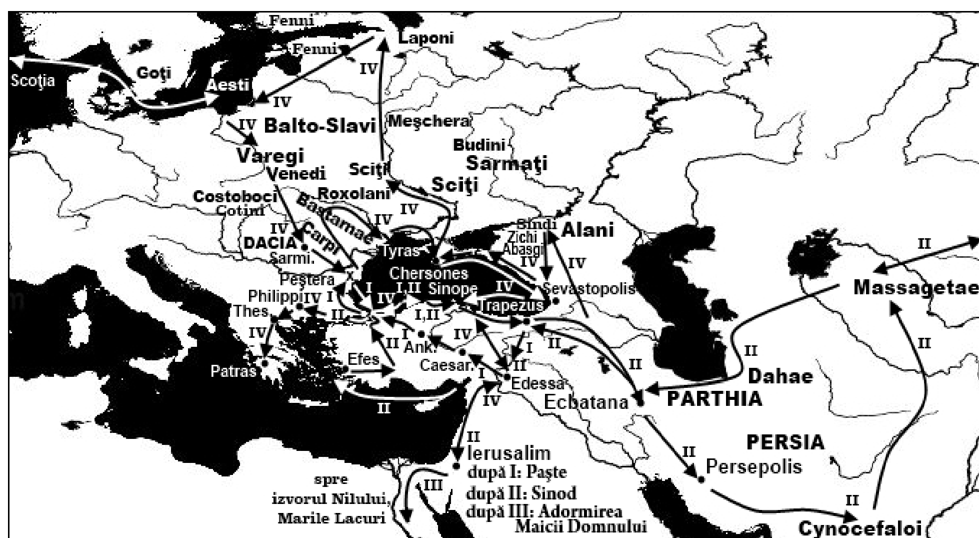
Sf. Ap. Andrei ar fi plecat din Dacia şi din locurile sale predilecte de la Dunăre (Peştera Sf. Andrei) fie cât timp încă Nerva trăia, iar Traian întărea limesul danubian din Germania până în Pannonia, fie după ce Traian i-a succedat lui Nerva. Dacă această cronologie ar fi acceptată, atunci Sf. Ap. Andrei ar fi mers în acelaşi timp din Dacia în Dobrogea, propovăduind apoi în Tracia, Macedonia, Tesalia şi Ahaia.

La Patras, Sf. Ap. Andrei l-a cunoscut pe Egheat (Ægeates[22]), stăpânul cetăţii. Dar cea mai mare parte a activităţii sale în Ahaia s-a desfăşurat cât timp Egheat s-a dus la Roma să-şi înnoiască domnia. Soţia lui Egheat, Maximila, şi fratele lui, Stratocles (întors de la studiile filosofice de la Atena) ajung ucenicii Apostolului. Stratocles a fost hirotonit episcop. Când Egheat s-a întors, nu a putut accepta noua credinţă şi a poruncit

[22] *Acts and Martyrdom of the Holy Apostle Andrew* (pp. 511 sqq.), in *Apocrypha of The New Testament* (pp. 347 sqq.), ed. cit., p. 511.

chinuirea şi apoi răstignirea Apostolului. Acesta linişteşte revolta populaţiei, îmbrăţişând moartea martirică.

Dintre episcopii care au fost hirotoniţi de Sf. Ap. Andrei, se presupune unul la Tomis (*Actele martirice* dovedesc existenţa episcopiei din sec. II; iar din sec. III-IV se cunosc cu numele: Evangelicus, Efrem; nu se cunoaşte numele celui ce a participat la Sinodul I Ecumenic, dar apoi ştim din nou de Vetranion, Gherontie, Teotim I ş.a.).[23] Astfel, când se afla în Patras, *Viaţa* sa vorbeşte de faptul că era săvârşită Liturghia de episcopi şi preoţi încă înainte ca Stratocles să fie trecut în rândul lor. Episcopii hirotoniţi de Sf. Ap. Andrei cunoscuţi cu numele din *Viaţa* sa sunt: **Ampliat** la Odyssos (amintit în ***Ro***. 16,8), **Filolog** în Sinope (amintit în ***Ro***. 16,15), **Stahis** în Byzantion (amintit în ***Ro***. 16,9), Apelin în Heracleea Traciei (**Apelles** ? – amintit în ***Ro***. 16,10) şi **Stratocles** în Patras.



Harta 3. *Călătoriile misionare ale Sf. Ap. Andrei (II)*. Cifrele: numărul călătoriei.

În sprijinul călătoriei Sf. Ap. Andrei în nordul Britanniei, Tradiţia ne spune că **Aristobul**, din cei 70 de apostoli, a fost hirotonit episcop în acea ţară. La aceeaşi dată sunt amintiţi alţii din aceeaşi ceată a celor 70 de apostoli (***Ro***. 16,8-11; cf. ***Luca*** 10,1-4), toţi aşezaţi de Sf. Ap. Andrei în scaune episcopale: „Sfântul **Stahie** (v. *supra*) a fost aşezat episcop în Bizanţ de însuşi Sfântul Apostol Andrei şi a zidit, la Arghiropol, împreună cu dânsul, o biserică, în care, adunând pe creştini, îi învăţa viaţa cea mântuitoare. Şi aşa, vieţuind 16 ani, a răposat cu pace. **Amplie** şi **Urban** au fost puşi episcopi tot de Sfântul Apostol Andrei: Amplie la Diospolis, iar Urban în Macedonia. Şi, fiind omorâţi pentru mărturisirea lui Hristos, şi-au dat fericitele lor suflete lui

[23] Emilian Popescu, *Izvoarele apostolice ale creştinismului românesc, Sfântul Apostol Andrei şi Tomisul*, în *ST*, XLVI (1994), nr. 1-3, p. 80-81. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, pp. 143-146 sqq. Arhim. Ioanichie Bălan, *Patericul Românesc*, ediţia a treia, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 1998, 15-33.

Dumnezeu. [Ei, propovăduind pe Hristos şi pe idoli pierzându-i, i-au ridicat asupra lor pe evrei şi pe elini şi, fiind ucişi de către aceştia, şi-au împletit lor cunună mucenicească.[24]] Sfântul **Narcis** a fost pus episcop în Atena, Sfântul **Apelie** (v. *supra*) în Iraclia, iar Sfântul **Aristobul** în Britannia".[25]

*

Sfântul Apostol Filip (dintre cei doisprezece,[26] pomenit la 14 noiembrie – cf. ***Fapte*** 1,13; iar nu diaconul Filip,[27] pomenit la 11 octombrie – cf. ***Fapte*** 6,5) apare destul de frecvent în Scriptură. El este cel care l-a adus la credinţă pe Natanael-Bartolomeu (***Ioan*** 1,45). Filip este cel care I-a cerut lui Hristos să le fie arătat cumva Tatăl, Mântuitorul mărturisind că El este icoana sau cea mai bună revelare a Tatălui: «De atâta vreme sunt cu voi şi nu M-ai cunoscut, Filipe? Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl. Cum zici tu: Arată-ne pe Tatăl?» (***Ioan*** 14,9). Cel care i-a tâlcuit famenului egiptean despre Hristos din Isaia este celălalt Filip, diaconul (***Fapte*** 8,26-40).

După cum arată Prof. univ. dr. Emilian Popescu, prima menţiune a activităţii misionare a Sf. Ap. Filip în Scythia, deci în Dobrogea şi Ucraina, este făcută, între învăţaţii români, de către Ştefan Lupşa, dar fără a cita vreo sursă.[28] De la Episcopul Abdias, din Babilon, ar fi provenit informaţia că Apostolul a propovăduit 20 de ani neamurilor din Scythia. Legătura dintre propovăduirea celor doi Apostoli în Dobrogea a fost sesizată de Pr. Nicolae Dănilă (1996, cu rezerve înlăturate cu argumente de Em. Popescu),[29] precum şi intervalul de 20 de ani pentru Scythia de la Pseudo-Abdias (citând şi o sursă din sec. XIV: Petrus Natalibus).

Cercetarea este dusă mai departe de Emilian Popescu.[30] Lucrarea lui Pseudo-Abdias este o compilaţie peste care a intervenit şi editorul W. Lazius (Basel, 1551-2), însă păstrează izvoare vechi care se coroborează cu autori creştini timpurii. Conform acestei surse, activitatea Sf. Ap. Filip în „Sciţia" se desfăşoară într-o regiune aflată sub stăpânire romană. Autorităţile îl prind şi îl obligă să jertfească lui Marte, dar Apostolul scapă datorită unei minuni. El a hirotonit episcopi, preoţi şi diaconi în provincie.

---

[24] Adaos în *Vieţile Sfinţilor*, Ed. Episcopiei Romanului şi Huşilor (septembrie-aprilie), Ed. Episcopiei Romanului (mai-august), 12 volume, 1991-1998, vol. II, *Octombrie*, 31, p. 193.

[25] *Proloagele*, ed. cit., vol. I, Octombrie, 31, p. 204.

[26] *Proloagele*, ed. cit., pp. 244-245. *Vieţile Sfinţilor*, ed. cit., vol. III, *Noiembrie*, 14, pp. 146-152. Cf. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Compediu*, ediţia a II-a, revăzută şi întregită, Editura Andreiana, Sibiu, 2007, pp. 21-22. Dr. Sebastian Dumitru Cârstea, *Creştinismul românesc din primele secole. Puncte de vedere*, în *RT*, nr. 2, 2008, p.122-134.

[27] *Proloagele*, ed. cit., p. 150. *Vieţile Sfinţilor*, ed. cit., vol. II, *Octombrie*, 11, p. 66.

[28] Emilian Popescu, *Sfântul Apostol Filip misionar pe pământ românesc*, în vol. *Logos*, Înalt Prea Sfinţitului Arhiepiscop Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani, Ed. Renaşterea, Cluj Napoca, 2001, p. 386.

[29] Nicolae Dănilă, *Passio Sancti Philippi Apostoli BHL 6814 şi începuturile creştinismului în Schythia Minor*, în „Studia univ. Babeş-Bolyai Theologia graeco-catholica varadiensis", XLVII (2001), 1, pp.105-106. Id., *Catholica Verbum*, VI-VII, nr, 7, 1995-1996, p. 258, apud Emilian Popescu, *art. cit.*

[30] Emilian Popescu, *art. cit.*, pp. 386-398 (tot articolul, cu toate citatele de mai jos). Id., *Apostolicitatea creştinismului românesc: Sfinţii Apostoli Andrei şi Filip în Dobrogea*, în vol. *Creştinismul – sufletul neamului românesc*, Editura Agaton, Făgăraş, 2002, p. 19.

Pseudo-Abdias este o compilaţie latină, alcătuită în regatul franc în sec. VI. Acest text se pare că a avut ca sursă o lucrare despre vieţile apostolilor scrisă de Abdias din Babilon (tradusă din greacă de Eutropius, discipol al lui Abdias, iar în latină de Julius Africanus, în sec. III). Compilatorul latin se pare că a utilizat şi legende de sorginte gnostică pe care le-a epurat de erezie, folosind Vulgata ca sursă biblică şi citând din Rufinus.[31] Informaţiile despre apostoli sunt, însă, într-adevăr de origine veche, corespunzând uneori textual cu manuscrisele greceşti ale faptelor apocrife ale apostolilor.[32]

Prof. dr. E. Popescu arată că aceasta nu este singura sursă, şi nici cea mai veche, ci ei i se adaugă şi altele care amintesc de activitatea Sf. Ap. Filip în regiunea danubiano-pontică. Astfel, spre exemplu, *Calendarul* gotic (alcătuit, în cca. 380, de goţii refugiaţi de la nordul Dunării în Tracia de teama hunilor în timpul împăratului Theodosie I, 379-395, de teama hunilor) mai spune, la 15 noiembrie, că „În Goţia de dincolo de Dunăre (Muntenia) se face comemorarea sfântului apostol Philippus, ucis la Hierapolis (Asia Mica).”.[33]

Tot ce s-a păstrat din *Calendarul gotic* este o filă, reprezentând sfârşitul calendarului, între manuscrise cu texte ale Sf. Ambrozie (Biblioteca Ambrosiana, Milano), într-o copie datând din sec. VI. Documentul provine de la ostrogoţii din nordul Italiei, ca şi *Codex Argenteus*, care conţine Evangheliarul gotic, copie a traducerii lui Wulfila (sec. IV). Deşi un studiu recent arată că adnotaţia *Naubaimbair* nu apare în manuscrisul original,[34] consider că luna care urmează este totuşi *noiembrie*, nu decembrie. Motivul îl constituie chiar menţionarea apostolilor Filip şi Andrei. [35] Calendarul are un total de şapte repere: două pentru luna incompletă octombrie, respectiv cinci pentru luna noiembrie, prezentă integral. Iată textul pentru cei doi apostoli: „·ie· Filippaus apaustaulus+ in Jairupulai.”; „·kþ· Andriíns apaustaulus+.”. Adică: „15. Filip apostolul a murit în Ieropole.”; „29. Andrei apostolul a murit.”. Datele sunt cu diferenţă de o zi, în plus, respectiv în minus faţă de sinaxarele greceşti (14, respectiv 30). Menţionarea specială a celor doi apostoli este semnificativă, mai ales că reperele sunt rare. Dacă în tot calendarul, care nu ni s-a păstrat, ar fi vreo 5-6 repere, după cum reiese din fragment, ar însemna un total de 72. Două dintre acestea

---

31 A'Becket, John Joseph, "Abdias of Babylon", in The Catholic Encyclopedia, Vol. 1, Robert Appleton Company, New York, 1907. Se pare că sursele sunt mai multe, nu o sursă unică aşa cum considera Lazius, dar şi formele în care au circulat astfel de legende apostolice au variat în evul mediu, în sec. VIII-XIII – Els Rose, *Abdias scriptor vitarum sanctorum apostolorum? The «Collection of Pseudo-Abdias» reconsidered*, „Revue d'histoire des textes”, t. VIII, Brepols Publishers, 2013, pp. 227-268.

32 Alexander Walker, *art. cit.*, 1870, p. 356.

33 E. Popescu, *Sfântul Apostol Filip ...*, loc. cit. Citat în *ibid*.: „In Gothia ultra Danubium Filipaus apaustaulus in Iarupulai”,

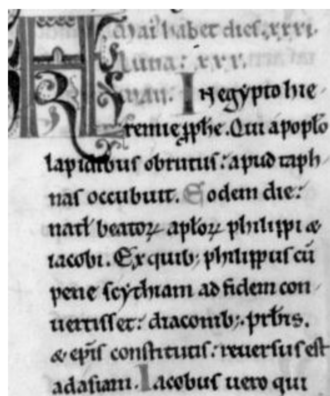
34 Landau, D., *On the reading and interpretation of the month-line in the gothic calendar*, in „Transactions of the Philological Society”, vol. 104(1), Blackwell Publishing, 2006, pp. 3–12.

35 http://www.gotica.de/calendar.html#; http://www.wulfila.be/gothic/browse/; http://haskolautgafan.hi.is/; http://www.wulfila.be/lib/streitberg/1920/#. Cf. Codex Argenteus - http://www.ub.uu.se/samlingar/verk-och-samlingar-i-urval/silverbibeln/?languageId=1. Magnús Snædal, *Concordance to Biblical Gothic*, Univ. of Iceland, Reykjavík, 1998. Id., *A Concordance to Biblical Gothic*, 3rd ed., Institute of Linguistics, University of Iceland, University of Iceland Press, Reykjavík, 2013.

sunt pentru Filip şi Andrei, la o populaţie care a pătruns la sudul Dunării, aducând cu ea tradiţiile locale de la nordul fluviului.

La 1 mai, *Martirologiul* lui Usuard (877 [36]), are adnotat în primul paragraf: „Item, natalis beatorum apostolorum Philippi et Jacobi, ex quibus Philippus, postquam pene Scythiam ad fidem Christi convertisset, apud Hierapolim Asiae civitatem glorioso fine quievit.” [37] = „De asemenea, ziua[38] fericiţilor apostoli Filip şi Iacob, dintre care Filip, după ce a convertit aproape toată Sciţia la credinţa în Hristos, în cetatea Ierapole din Asia a repausat cu un sfârşit glorios”. Editorul J.-B. Solerius, în *Observationes,* la 1 mai, arată sursele lui Usuard: „*Hieronymiani* codices, quorum aliqui utrumque *Hierapoli* perperam tribuunt …”. Iar apoi menţionări ulterioare ale celebrării celor doi apostoli în această dată: Fronton (*Kalendarium*: *Natalis apostolorum Philippi et Jacobi*), Beda (*Hierapoli, Philippi apostoli, et Jacobi apostoli, fratris Domini*), Simplicius Romanum parvum (*Et apostolorum Philippi et Jacobi fratris Domini*), Ado(n) (*Martyrologium*), respectiv la Nokterus, Florus, brevius Rabanus.

Adon (855-860) menţionează la 1 mai: „Eodem die: nat[a]l.[is] beator.[um] apos.[tolorum] Philippi & Iacobi. Ex quib.[us] Philippus cu[m] pene Scythiam ad fidem convertisset: diaconib.[us], pr[es]b[yter]is. & ep[iscop]is constitutis: reversus est ad Asiam.” [39] = „Aceeaşi zi: celebrarea fericiţilor apostoli Filip şi Iacob. Dintre care, Filip cu greu a convertit Sciţia la credinţă, aşezând diaconi, preoţi şi episcopi, iar apoi s-a întors în Asia.”.


...ai habet dies xxxi.
Luna xxx.
...an: In egypto hie
remie prophe. Qui a poplo
lapidibus obrutus: apud taph
nas occubuit. Eodem die:
natl beator aplor philippi &
iacobi. Ex quib philippus cu
pene scythiam ad fidem con
uertisset: diaconib prtris.
& epis constitutis: reuersus est
ad asiam. Iacobus uero qui

Martyrologium Adonis, f. 17.

Nokterius Balbulus (sec. X), la 1 mai: „Natale apostolorum Philippi et Jacobi. Ex quibus Philippi cum totam pene Scythiam ad fidem Christi convertisset, diaconibus, presbyteris, et episcopis ibi constitutis, reversus est ad Asiam. Ubi continuae praedicationi per aliquot annos insistens multitudinem populorum Christo, laboribus pii semper inserviens, lucratus est. Quique apud Hierapolim Asiae civitatem (a) adormivit cum patribus suis, extincta haeresi Ebionitarum, qui Christum Jesum ante incarnationis tempus fuisse negabant, et sepultus est in pacem.”[40] = „Ziua sfinţilor apostoli Filip şi Iacob. Dintre aceştia, Filip, a convertit aproape toată Sciţia la credinţă, aşezând diaconi, preoţi şi episcopi, iar apoi s-a întors în Asia. Acolo a predicat în continuu, cu stăruinţă, câţiva ani, câştigând o mulţime de neamuri pentru Hristos. După aceea a adormit cu pace alături de părinţii săi, în Ierapole din Asia – odată ce s-a

[36] Usuardus Sangermaniensis Monachus, *Martyrologium*, ed. Joanni Baptistae Solerii, eds. Antuerpiensis, 1714, Veneta, 1745, vol. I, reed. *PL* 123, col. 453-454. *Ibid.*, p. col. 587-588: variae editiones. Apud E. Popescu, *loc. cit*.: „In provincia Scythia Sancti Philippi ? Apostoli, qui ibi praedicavit.”

[37] Usuardus, *op. cit.*, vol. II, reed. *PL* 124, col. 9-10.

[38] Cuvântul "natalis" înseamnă zi de naştere, prin extindere, "ziua de naştere", dar în cazul martirologiilor creştine desemna naşterea *în Domnul*, adică trecerea la viaţa veşnică.

[39] Adon, *Martyrologium*, f. 17, Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

[40] Nokterius, *Martyrologium, PL* 131, col. 1073 D – 1074 A.

desfiinţat erezia ebioniţilor (care negau că Iisus Hristos a existat înainte de întruparea Sa) – şi a fost îngropat în pace”. Migne arată în nota (a) că acolo este confundat cu Filip diaconul. Despre Filip apostolul se ştie, oricum, că a murit ca martir, iar nu „în pace”, însă într-adevăr în Ierapole (Hierapolis) din Asia. Deşi îl menţionează pe Adon ca sursă pentru Nokterius (840-912) şi Petrus de Natalibus, sec. XIV, citatul lui E. Popescu este de la Nokterius.[41]

Conform sinaxarelor şi hagiografiilor bizantine, Sf. Ap. Filip a predicat mai întâi în Galileea, a plecat din Ierusalim în Asia şi la neamurile din jur. E cel mai probabil ca acum să fi ajuns în regiunile sud Dunărene. Filip era tot un apostol tânăr, ca şi Andrei, dar pe Sf. Ap. Filip iconografia îl înfăţişează tânăr, ceea ce înseamnă că a murit mult mai devreme ca martir. Astfel, propovăduirea lui Filip de 20 de ani în Sciţia trebuie să fi avut loc în această primă a sa călătorie misionară. Aceasta confirmă faptul că Sf. Ap. Andrei a ajuns şi el în regiunea vărsării Dunării şi în prima sa călătorie misionară, nu doar în a patra, Filip şi Andrei fiind indicaţi ca un tandem în aceste locuri. În timpul zăbovirii mai îndelungate a Sf. Ap. Filip, la întoarcere, în Moesia şi Tracia şi în Asia, Sf. Ap. Andrei a realizat a doua sa călătorie misionară, spre Pont, Caucaz şi Asia centrală (42-49). Dacă Filip l-a cunoscut pe Pavel deja în acest interval, aceasta se putea întâmpla cel mai probabil când Pavel a ajuns în Antiohia Pisidiei sau, şi mai probabil, mai târziu, în Antiohia Siriei, când toţi apostolii se pregăteau să meargă la Ierusalim pentru Sinodul Apostolic.

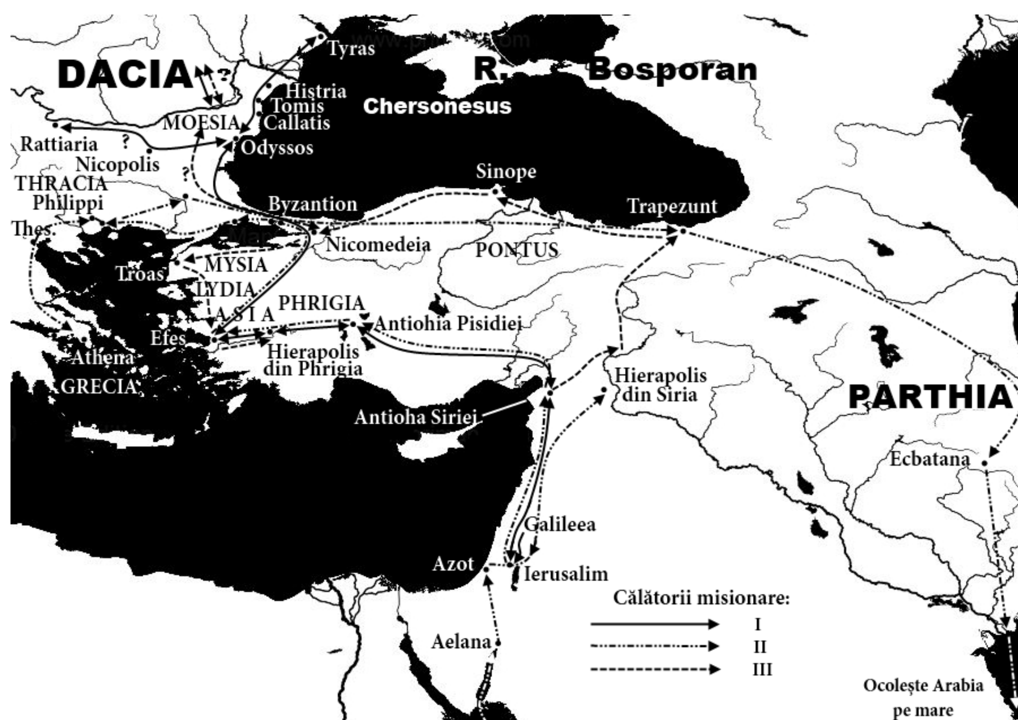
Apoi, probabil după Sinodul din Ierusalim (50 d.Hr.), Sf. Ap. Filip a ajuns din nou (în anii 50-54) în Asia şi Grecia, de unde s-a dus la Parţi. Înconjurând cetăţile Candachiei din Arabia, ia o corabie şi ajunge în cetatea Azot, iar de aici în Ierapole din Siria. După Adormirea Maicii Domnului (54), Sf. Ap. Filip s-a dus în ultima sa călătorie misionară, ni se spune, spre ţinuturile mai din nord ale Asiei Mici. E posibil să fi revenit în regiunile dunărene, dar pentru un interval mai scurt.

Mai departe, firul se reia şi în sinaxarele bizantine obişnuite, relatându-se că Sf. Ap. Filip a trecut prin Misia şi Lidia, de unde i-a luat pe Mariam (sora lui) şi pe Sf. Ap. Bartolomeu, ajungând în Frigia. Aici, Apostolii l-au vindecat pe Stahis de orbire (de care suferea de 40 de ani) şi pe Nicanora (soţia antipatului) şi au făcut multe alte minuni. Antipatul a poruncit batjocorirea lor publică, întemniţarea, chinuirea şi spânzurarea Apostolilor (Filip legat de picioare, spânzurat pe lemn deasupra capiştii viperei; Bartolomeu răstignit lângă peretele capiştii). Datorită unui cutremur, îi înghite pământul pe antipat, preoţii idolatri şi popor necredincios. Poporul vrea să îi elibereze, pe Bartolomeu reuşesc, dar pe Filip nu, pentru că era legat mai sus. Pentru rugăciunile lui Filip, poporul revine din pământ (nu şi antipatul şi popii idoleşti). Filip îşi dă duhul; toţi sunt botezaţi de Bartolomeu. Bartolomeu l-a hirotonit pe Stahis ca episcop în

---

[41] Trad. E. Popescu, *loc. cit.*: „Naşterea (spre viaţa veşnică) a sfinţilor apostoli Filip şi Iacob, dintre care Filip, după ce a convertit la credinţa în Hristos aproape (întreaga) Sciţie (cum paene Scythiam ad fidem Christi convertisset) şi a aşezat acolo diaconi, preoţi şi episcopi, s-a întors în Asia, unde neslăbind să predice continuu câţiva ani şi supunându-se mereu unor nevoinţe pioase a câştigat o mulţime de neamuri punând-o in slujba lui Hristos si care a adormit in cetatea Hierapolis, cu sfârşit bun, fiind înmormântat cu părinţii (rudele) sale.”

Ierapolea Frigiei. Bartolomeu şi Miriam au plecat în „cetatea Alban din Armenia Mare”, iar Miriam în Licaonia.



Harta 4. *Călătoriile misionare ale Sf. Ap. Filip*.

Epistola către ***Romani*** a fost scrisă în iarna anului 57, şi expediată la începutul anului 58, din Corint. Dacă Stahis din ***Ro***. 16,9 este acelaşi cu cel vindecat de către Filip în Ierapole, minunea trebuie să fi avut loc înainte de expedierea *Epistolei către Romani*, deci cel mai probabil în anii 55-56. Se poate, de asemenea, ca minunea să fi avut loc într-una dintre călătoriile misionare anterioare ale Sf. Ap. Filip, Apostolul străbătând vestul Asiei Mici în toate călătoriile sale, chiar de două ori. Dacă este aşa, atunci *Viaţa* Sf. Ap. Filip a comprimat aici, la final, tot ce a făcut el în Ierapolea Frigiei, incluzând minuni săvârşite aici în escale anterioare. Nu e imposibilă această perspectivă, deşi eu înclin să cred că vindecarea lui Stahis a avut loc în cca. 55 d.Hr., aşa cum e relatată, înaintea martiriului Sf. Ap. Filip.

A treia călătorie misionară a Sf. Ap. Pavel a avut loc între toamna anului 54 şi toamna anului 58. Iarna anilor 57-58 l-a găsit pe Sf. Ap. Pavel la Corint (***Ro***. 16,23 – Gaius, gazda sa, şi Crispus, despre care Sf. Ap. scrie că sunt printre puţinii, alături de Ştefana, pe care i-a botezat, cu familiile, în Corint: 1 ***Cor***. 1,14), stând în Grecia trei luni (***Fapte*** 20,2-3) de unde a scris *Epistola către* ***Romani***. Aceasta înseamnă că e foarte posibil ca Sf. Ap. Filip şi Sf. Ap. Pavel să se fi intersectat în vestul Asiei Mici. Plecând din Antiohia (54), Sf. Ap. Pavel a străbătut Galatia şi Frigia şi a ajuns la Efes

(***Fapte*** 18,23 - 19,41), unde a vorbit în sinagogă timp de trei luni, iar apoi în şcoala lui Tiranus doi ani (55-56). Din Efes, Sf. Ap. Pavel a plecat în Macedonia (***Fapte*** 20,1), iar apoi în Grecia. Astfel, anul care corespunde exact unei întâlniri între Filip şi Pavel este 55, când şi unul şi altul erau în Frigia. Atunci l-a cunoscut Sf. Ap. Pavel şi pe Stahis, despre care aminteşte în ***Ro***.16,9. Când l-a cunoscut Sf. Ap. Pavel, e cel mai probabil ca Stahis să fi fost deja vindecat de către Sfinţii Ap. Filip şi Bartolomeu. Aceasta înseamnă că martiriul Sf. Ap. Filip să fi avut loc în 55-56 d.Hr. La înălţarea Sa la cer, în anul 30 d.Hr. Mântuitorul avea 33 de ani (ştiută fiind eroarea de 3-4 ani a Sf. Dionisie Exiguul la calcularea erei creştine). Dacă Sf. Ap. Filip era mai tânăr cu câţiva ani decât Mântuitorul, ca şi Sf. Ap. Andrei şi Sf. Ap. Ioan (poate cel mai tânăr), aceasta explică înfăţişarea sa iconografică la vârstă relativ tânără. Apocrifa *Acta Philippi*, plasează plecarea (ultimă) Sf. Ap. Filip spre Ierapole din Asia după martiriul suferit de Simon, fiul lui Clopas, episcopul ierusalimului, în al optulea an al domniei lui Traian.[42] Deşi restul relatărilor se află în concordanţă cu tradiţia, această datare nu pare posibilă.

Stahis din ***Ro***. 16,9 este, astfel, cel mai probabil acelaşi cu cel vindecat de Filip în Ierapole. Dar este el acelaşi cu cel aşezat de Sf. Ap. Andrei ca episcop în Byzantion? Este cunoscută predilecţia hirotonirii ca episcopi a unor ucenici statornici, care s-au remarcat excepţional ca misionari. Din acest motiv şi găsim atât de mulţi dintre episcopii hirotoniţi de Sf. Ap. Andrei în rândul celor amintiţi de Sf. Ap. Pavel în epistolele sale (nouă din cei zece, v. *supra*). Distanţa nu prea mare între Ierapole şi Bizanţ e un argument în plus ca acest Stahis să fi fost adus de Sf. Ap. Andrei în Bizanţ, caz în care el fusese deja hirotonit de Sf. Ap. Filip şi Bartolomeu, mai târziu schimbându-i-se doar jurisdicţia de către Sf. Ap. Andrei, după ce Sf. Ap. Filip murise ca martir. În plus, se poate remarca o nuanţă în exprimare: Stahis este „aşezat” episcop în Bizanţ de Sf. Ap. Andrei. Desigur, fără context, această notă ar putea să nu însemne nimic. Dar dacă facem legătura între Stahis cel vindecat în Ierapolea Frigiei şi cel „aşezat” de Sf. Ap. Andrei episcop în Bizanţ, aceasta ar putea însemna că el fusese deja hirotonit de Sf. Ap. Bartolomeu şi doar mutat de Sf. Ap. Andrei în Bizanţ. După această „aşezare” sau mutare în Bizanţ, ni se spune că a mai trăit 16 ani şi a răposat cu pace (v. *supra*, în secţiunea despre Sf. Ap. Andrei).

Sfinţii Andronic şi Iunia sunt amintiţi în Scriptură. Andronic era din ceata celor şaptezeci de apostoli, Sf. Ap. Pavel mărturisind că îi sunt rudenii. L-au însoţit pe Sf. Ap. Pavel în unele călătorii, au fost închişi împreună cu el (***Ro.*** 16,7) şi se pare că au ajuns şi la Roma.[43] Potrivit tradiţiei, Andronic a ajuns episcop în Pannonia.

Vieţile Sfinţilor ne relatează despre ei următoarele: „Sfîntul Apostol Andronic împreună cu Sfînta Iunia, ajutătoarea sa, a fost vestit în ceata sfinţilor şaptezeci de

---

[42] *The Acts of Philip* (pp. 497 sqq.), in *Apocrypha of The New Testament* (pp. 347 sqq.), ed. cit., p. 497: „About the time when the Emperor Trajan received the government of the Romans, after Simon the son of Clopas, who was bishop of Jerusalem, had suffered martyrdom in the eighth year of his reign, being the second bishop of the church there after James who bore the name of brother of the Lord, Philip the apostle, going through the cities and regions of Lydia and Asia, preached to all the Gospel of Christ. And having come to the city of Ophioryma, which is called Hierapolis of Asia, he was entertained by a certain believer, Stachys by name. […]”

[43] *Proloagele*, ed. cit., vol. II, Mai, 17, p. 760.

apostoli, fiindcă a crezut în Hristos, mai înainte de Sfîntul Apostol Pavel. Aceştia au fost rude ale Sfîntului Apostol Pavel, precum mărturiseşte singur de aceasta în epistola cea către Romani, unde zice: «Închinaţi-vă lui Andronic şi Iuniei, rudeniile mele şi împreună robiţi [închişi] cu mine, care sînt vestiţi între apostoli şi care au crezut în Hristos mai înainte de mine.» [***Romani*** 16,7] Sfîntul Andronic a fost episcop în Panonia. El însă a fost propovăduitor şi învăţător nu numai al unei cetăţi şi ţări, ci şi a toată lumea; pentru că, alergînd pretutindeni fără preget, a smuls din temelie înşelăciunea diavolească, propovăduind pe Hristos. Şi, avînd împreună ajutătoare pe minunata Iunia şi, murind cu ea pentru lume, dar vieţuind numai pentru Hristos, pe mulţi i-a atras la dumnezeiasca cunoştinţă. Ei au stricat capiştile idoleşti, au zidit biserici dumnezeieşti, au izgonit duhurile cele necurate din oameni şi au tămăduit patimile celor neputincioşi. Ei au plătit datoria cea de obşte a firii, ca nişte oameni buni platnici şi, ducîndu-se din aceste de aici, au luat de la Domnul cununa apostoliei şi a muceniciei, ca unii ce au pătimit mult de la cei necredincioşi, ale căror sfinte moaşte, împreună cu moaştele multor sfinţi mucenici, s-au aflat în locaşurile cele din Evghenia şi s-au adeverit prin descoperire, precum se scrie despre aceasta în 22 zile ale lunii februarie."[44]

Prin cuvintele „El însă a fost propovăduitor şi învăţător nu numai al unei cetăţi şi ţări, ci şi a toată lumea; pentru că, alergînd pretutindeni fără preget, a smuls din temelie înşelăciunea diavolească, propovăduind pe Hristos" înţelegem că sfinţii Andronic şi Iunia au folosit ca bază Pannonia, cetăţile de aici, dar au propovăduit pe o arie mult mai extinsă în jur. Aceasta înseamnă că de activitatea lor au beneficiat şi populaţii de la est de Tisa, fie prin prezenţa lor efectivă acolo, fie prin circulaţia firească a persoanelor, respectiv a ucenicilor convertiţi în acest caz. Referirea hotărâtă la o activitate intensă a Sfinţilor Andronic şi Iunia în jurul Pannoniei sugerează şi pătrunderea spre est până la Tisa şi poate şi pe Mureş.

Sutaşul Corneliu reprezintă un caz aparte în cadrul problematicii noastre. El este sutaşul convertit de Sf. Ap. Petru, când i s-a descoperit apostolului printr-o vedenie alegorică (repetată de trei ori, cu mâncăruri, cum că nu sunt necurate) că şi neamurile sunt chemate de Hristos la mântuire (***Fapte*** 10). Dacă vorbim în general de apostoli care au propovăduit în spaţiul traco-dacic, al strămoşilor noştri, tradiţia spune că sutaşul Corneliu *era de neam din Tracia*, propovăduind ca un adevărat apostol în alte regiuni, după convertire, îndeosebi în Asia Mică. În Vieţile Sfinţilor ni se spune despre el că „era în Cezareea Palestinei un sutaş, anume Cornelie, de neam din Tracia".[45]

Despre sutaşul Corneliu ştim că aparţinea cohortei Italica din Cezareea Palestinei (***Fapte*** 10,1) şi că «făcea multe milostenii poporului şi se ruga lui Dumnezeu totdeauna.» (***Fapte*** 10,2). Aceasta arată moralitatea sa înaltă şi faptul că aderase la credinţa revelată în Dumnezeu.

După botez, potrivit tradiţiei, Corneliu l-a urmat pe Petru. Fiind aceştia împreună cu Timotei în Efes, a căzut sorţ pe Corneliu să meargă la propovăduire în

[44] *Vieţile Sfinţilor*, ed. cit., vol. IX, *Mai*, 17, p. 187. Cf. *ibid*., vol. XI, Iulie, 30, p. 325. Cf. *Proloagele*, ed. cit., vol. II, Iulie, 30, p. 938.
[45] *Vieţile Sfinţilor*, ed. cit., vol. I, *Septembrie*, 13, p. 91.

cetatea Scipseos. Pentru rugăciunile lui Corneliu s-a dărâmat un templu al lui Zeus, iar soţia Evantia şi fiul Dimitrie al unui filosof cu acelaşi nume au fost scoşi dintre dărâmături, dând slavă lui Dumnezeu. Astfel s-a încreştinat toată cetatea aceea, unde Corneliu s-a şi mutat la Domnul după un timp. Moaştele sale au fost găsite prin vedenie de episcopul Silvan din Troia, care a zidit acolo o biserică.[46]

*

Propovăduirea apostolică în spaţiul carpato-balcanic a fost scânteia de început a încreştinării strămoşilor noştri. Ucenicii apostolilor şi martirii din perioadele de persecuţie au intensificat, cu mărturia vieţii şi a morţii lor, chemarea la Hristos a neamului nostru. Episcopiile peri-istriene au lărgit influenţa Bisericii pe ambele maluri ale Dunării. Iar din secolele III-IV, treptat dar sigur, nu doar sudul, ci şi nordul Dunării, până în Transilvania, după cum ne asigură mărturiile arheologice, dar şi istorice, suferă un amplu proces dublu, de romanizare şi de încreştinare. Cuvintele vechi, din vocabularul latin, dar preluate şi compuse original, inedit faţă de latina occidentală (*biserică*, *Crăciun*, *creştin*, *cruce*, *Dumnezeu*, *facere*, *înălţare*, *înger*, *înviere*…), adaugă şi ele o nepreţuită mărturie pentru caracterul arhaic şi firesc (neimpus politic) al plămadei creştine a poporului român.[47]

---

[46] *Ibid.*, pp. 94-96.

[47] Mihai Bărbulescu, et al., *op. cit.*, pp. 104-108. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, pp. 59-113. Cf. Doina Benea, *Dacia sud-vestică în secolele III-IV*, [vol. I], Editura de Vest, Timişoara, 1996, pp. 114 sqq. Id., *Dacia sud-vestică în secolele III-IV*, vol. II, *Interferenţe spirituale*, Editura de Vest, Timişoara, 1999, passim, pp. 100 sqq. (*Mărturii arheologice creştine în sud-vestul Daciei, secolele IV-VI p.Chr*).

Lucrări publicate

Cărţi

Şerban George Paul Drugaş, *Morala Vieţii şi Bioetica*, Ed. Teognost, Cluj-Napoca, 2008, ISBN 978-973-7696-09-0.

Şerban George Paul Drugaş, Correlations between Y-Chromosome (Patrilineal) Genealogy and Genesis 10 – Corelaţii intre genealogia bazată pe cromozomul Y (patriliniara) şi Facerea 10, Oradea, 2011, ISBN 978-973-0-10635-0.

Şerban George Paul Drugaş, *Confruntarea dintre materialism şi învăţătura Bisericii despre creaţie*, Oradea, 2013, ISBN 978-973-0-15202-9.

Şerban George Paul Drugaş, *Antropologia în lumina Revelaţiei şi a ştiinţei* (teza de doctorat), Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2013, ISBN 978-973-109-425-0.

Articole

Şerban Drugaş, Literatura sapienţială a Orientului antic şi cărţile didactico-poetice ale Bibliei, în *OT*, nr. 2, 2003, pp. 112-139.

Drugaş Şerban, *Însemnătatea Decalogului azi – introducere*, în *OT*, nr. 3, 2003, pp. 122-130.

Şerban Drugaş, *Cruce şi sfinţenie*, în *OT*, nr. 4, 2003, pp. 132 sq.

Drd. Şerban Drugaş, Concepţia despre om în marile religii orientale - partea întâi [The human Being according to the Major Orinetal Religions (I)], *RT* an XIV (86) nr. 2, apr.-iun. 2004, pp. 139-170.

Drd. Şerban Drugaş, Concepţia despre om în marile religii orientale (partea a doua) [The human Being according to the Major Orinetal Religions (II)], *RT*, an XIV (86), nr.3, iul.-sept., 2004, pp. 100-123.

Drugaş Şerban, *Antropologia şi problemele actuale de bioetică*, în *OT*, nr. 3-4, 2004, pp. 210 sq.

Drd. Şerban Drugaş, *Literatura sapienţială a Orientului Antic şi cărţile didactico-poetice ale Bibliei*, în *RT*, serie nouă, anul XV (87), nr. 4., oct.-dec., 2005, Mitropolia Ardealului, Sibiu, pp. 167-191.

Drd. Şerban George Paul Drugaş, *Antropologia şi problemele actuale de bioetică*, în *RT*, nr.1, 2008, pp. 229-249.

Drd. Şerban George Paul Drugaş, *Creaţie şi eshatologie*, în *RT*, nr.2, 2008, pp. 204-224.

Şerban Drugaş, *Iisus Hristos în literatura rabinică*, în *OT*, nr. 3, 2008, pp. 115-138.

Şerban Drugaş, *Respectul pentru viaţa persoanei umane în stadiul de embrion*, în *OT*, nr. 4, 2008, pp. 96-131.

Şerban Drugaş, Consideraţii despre potopul biblic/ Some Notes on the Biblical Flood, în *OT*, nr. 2, 2011, pp. 57-85.

Şerban George Paul Drugaş, *Religious Education in European and Romanian Context* (*Educaţia religioasă în context european şi românesc*), în „Educaţia omului de azi pentru lumea de mâine”, Universitatea din Oradea, nr. 8, 2011, pp.180-183.

Şerban George Paul Drugaş, *Knowlwdge through Research and Believing* (*Cunoaşterea prin crdinţă şi prin cercetare*), în „Educaţia omului de azi pentru lumea de mâine”, Universitatea din Oradea, nr. 9, 2012, pp.166 sqq.

Prof. dr. Şerban Drugaş, *Biblical Terms of Ethnicity – in the Book of Genesis*, în „Educaţia omului de azi pentru ziua de mâine”, Universitatea din Oradea, Editura Universităţii din Oradea, ISSN 1843 – 9985, nr. 10, noiembrie 2013, pp. 202-207.